هذا هو الكتاب المسمى بسواد الظلام في شرح تجريد الكلام

هذا

الآلهي المولى الكريم

افخر الفضلاء والمحققين

مولانا عبد الرزاق

صنف

ديباچه

بسم الله الرحمن الرحيم

ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين **اما بعد** الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والصلوة والسلام على من اكمل رسالته اختاره وختم نبوته اصطفاه والتسليم لمن اثره على اوصيته واوفضاه ولسائر اوصيائه الهادين بنوره وهداه بعد فيقول العبد الراجي ببابه الملتجي عبد الرزاق بن علي الحسين اللاهيجي تجاوز الله عن سيئاتهم انه كان خاتم المحققين افضل الحكماء والمتكلمين سلطان العالمين مصباح الحق والملة والدين محمد بن محمد الطوسي اعلى الله مقامه في عليين قد كان متفردا فيما بين علماء الشريعة وشركاء الصناعة بتحقيق لما سبقه فيه احد من السابقين وتدقيق لم يتفق مثله لواحد من اللاحقين كذلك كتابه المجرد من مصنفاته من بين الكتب المؤلفة في الفن باشتماله على تحقيقات عنها مصنفاته الاولين ولم يجتمعوا بمثله اصحابه الاخرين من جودة ترتيب المسائل وجازة تقرير الدلائل وغاية تجريد العقائد وتهذيب الاصول عن الزوائد وضبط ضابط الاوابد الفوائد وربط رابط على شوارد العوائد مع اشارات هادية الى الحقائق وتنبيهات تنبه على الدقائق ولوامع كاشفة عن المقاصد ولوائح لائحة الى المواقف والمراصد وكنوز تحقيقات تشير الى المطالب العالية ورموز تدقيقات تنبئ عن ملحقات الحكمة المتعالية بعبارات على طوالع اسرار المطالب كالتنزيل والفاظ هي مطالع لانوار التحصيل وتقريرات يلوح عن مجملها تفصيل المفصل ويشير الى من فاز بغرائبها فاز بالنقد المحصل وبالجملة ذلك الكتاب مع ما له من الشان اجل كما قيل من ان يعد الاعز مثل هذا المحقق العظيم الشان ولعله عند جلالة ذلك التصنيف داعي جميع اصحاب الكمال الى الاشتغال به وصرفهم كانهم الى الخوض في مطالبه بعضها بنفسه تاليف لعله تقريره او لتنبيه بدايته وبعضها بالتمام تكلف في تفسير الفاظه وشرح معانيه وبعضها بتعليق معلقات تفصح عن معانيه ولعمري كلهم اوجلهم بناء ومن مكان بعيد ولم يهتد الى مغزى مآربه احد منهم من قديم او جديد وان هذا الضعيف القليل البضاعة وذلك الفاقد الباع في الصناعة الطال ما يجول في نفسه ويخلد على سر يرقمه ان يشرحه من ظاهره وماخذه الذي يسره الله تعالى بمنه وفضله للاطلاع عليها شرحا من غير ان يلتفت الى كثرة ما قيل او يقال عنه بلا او جرحا الى ان تاكد ذلك العزم شكوى الناس صدر عن لسان حال الطالبين وتواتر اقتباس ظهر من عمل مستعدي المستعدين وانضاف الى ذلك العزم تاكيد اخ لي من ابناء الزمان يظن بي متانته وصدق مودتي ومن من الفرعون بكتم ايمانه فاخذت في ذلك وشرعت خائضا سلوك اضيق المسالك مع علمي بانني قد اسهدت في نفسي لوماة اللجوج واستعرضت ذاتي دون ناسة الطعون ولكن على الله في كل الامور اتكالي واليه كاتي في جميع احوالي ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم وهو يهدي من يشاء

الى صراط مستقيم وسميته بشوارق الالهام فى شرح تجريد الكلام وقبل انا نخصص المقصد فلا نقدم مقدمة فى
تعريف علم الكلام وبيان موضوعه وغايته ومرتبته فانه كما لو اجب تقديم هذه الاربعة فى كل علم ليكون طالبه على
بصيرة فى طلبه حيث يتصوره بتعريفه الرسمى فيحيط على مسائله اجمالا لا يخلو اقتصاره اذا تصوره بغيره فانه وان كان الطلب
لكنه لا يفيده بصيرة فيه وليتميز فى نظره العلم المطلوب اذ بتمايز الموضوعات يتمايز العلوم وليمكنه الشروع الاقتصاد
فيه ولا يبطل سعيه بتزاد رغبته وليعرف قدره فيوفى حقه فيفهمها مطالب اربع الاولى فى تعريفه فاقول قال
صاحب المواقف الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه فالمراد علم باموركما
حمل عليه شارح المواقف ليكون المراد من العلم نفس المسائل او التصديق بها ويجوز ان يكون المراد الملكة الحاصلة
من ممارسة المسائل كما اشار الى ذلك المحقق شارح المقاصد حيث نقل تعريف المواقف ثم لا حاجة الى تقدير امور ثم قال
شارح المواقف فى شرح هذا التعريف زاد بالعلم معنا الاعم او التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطئ فى العقائد
ودلائلها وبنيه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق القدرة على الصاحبة الدائمة فينطبق التعريف على العلم
بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما يصاحب فانما
هذا العلم دون العلم بالقوانين التى يستفاد منها صور الادلة فقط ودون العلم بالجدل الذى يتوسل به الى حفظ
ما وضع براد لبرهنة اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد والمتبادر من هذا
الحد انه نوع اختصاص به ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على
جميع العقائد بل لا مدخل له فى ذلك الترتيب العادى اصلا واختار يقتدر على يثبت لان الاثبات بالفعل غير
لازم واختار معه على مع شيوع استعماله فيه تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من الباء ههنا بنحو كما
هو مذهب الاشعرى واختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة علم الكلام اثباتها على الغير وان العقائد
يجب ان يؤخذ من الشرع لبعثته بها وان كانت مما يستقل به العقل واقول لا يخفى ما فيه اذ مجرد الاخذ تقليدا
معتبر كيف ومن العقائد ما يتوقف ثبوت الشرع عليه بل الاولى ان يقول الاعتقاد بالعقائد الحاصلة من الادلة الكلامية
من حيث هى كلامية كما يجئ بل ان ثمرتها الا الاثبات على الغير وقال شارح المقاصد معنى اثبات العقائد تحصيلها
واكتسابها بحيث يحصل الترقى من التقليد الى التحقيق واورد عليه شارح المواقف انه يلزم منه ان يكون العلم
بالعقائد خارجا عن الكلام ثمرة له ولا شك فى بطلانه والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل
فان الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان اعتقادية صرفة وتسمى اصلية وعقائد وقد دون الكلام لحفظها وعليه
المقصد بالذات منها هو العمل وان كان الاعتقاد بها انتهى مقصودا كقولنا الصلوة واجبة والوتر مندوب ونحوه
وقد دون لها علم الفقه والمراد بالتدوين المنسوب الى محمد صلى الله عليه وآله وسلم صوابا كان ذلك الاختلاف
المنسوب او خطأ فان الخصم مع كونه مخطئا لا يخرج من علماء الكلام فليس المراد بمن الجح والشيخ هى كذلك فى نفس الامر بل
زعم المتكلم الاثبات وهو اعم بايراد الحجج الى اخر متعلق بالاثبات بهذا الطريق لا بطريق اخر كالمعجزة فخرج عن التعريف
وعلوم المعصومين عليهم السلام بل علم الله تعالى وعلوم الملائكة ايضا وقال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع
منها ما يتعلق بالعمل ويسمى فقهية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد ويسمى اصلية واعتقادية وكانت الاولى
من العلماء ببركة صحبة النبى وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار ومشاهدة الاثار مع قلة الوقائع والحاجة

وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا واصولا
الى ان ظهر اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرة الفتاوى والواقعات ومست الحاجة فيها الى نباهة نظر
والتفات فتصدوا لباب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقائد الاسلام واقبلوا
على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها والتشبه باجوبتها وسموا العلم بها فقها
وخصوا الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر والاكثر وخصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد واستقلا
تسميته باشهر اجزائه واشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر
الاختلافات فيه كانت في مسئلة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات
كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم مالم يكثر في غيره ولانه يقوى ادلته صار كانه
هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبر في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن
في الاعتقاديات جلي في العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية و
هذا معنى العقائد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع ام لا وسواء كان من الدين في الواقع
ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالف وصار قولنا هو العلم بالعقائد الدينية عن ادلتها اليقينية مناسبا لقولهم
في الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض علماء الملة ان
الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر ويخرج العلم بغير الشرعيات
وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد عند من يسميه علما
ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالفرعيات فقه
وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب في ذلك اذا كان متعلقا بجميع العقائد بحد والطاقة البشرية مكتسبا
من النظر في الادلة اليقينية انتهى كلام شرح المقاصد وقال في شرحه للعقائد النسفية بعد ما ذكر قريبا مما
نقلناه وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة استسوا
قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقائد وذلك لان رئيسهم واصل
بن عطا اعتزل عن مجلس الحسن البصري بقوله ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وبينا المنزلة بين المنزلتين فقال
الحسن اعتزلنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب الثواب والعقاب
العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه تعالى ثم انهم توغلوا في علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في
كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى ان خالف الشيخ ابو الحسن الاشعري مع استاده ابي علي الجبائي
في مسئلة ذكرها شارح العقائد وانا الحوي ذكرها لعدم الحاجة اليها ههنا وسا ذكرها انه تعالى في وضع
يليق بها واحقق ما عنده بها فترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تابعه بابطال رأي المعتزلة واثبات
ما ورد به السنة وجرى عليه الجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض فيه الاسلاميون حاولوا الرد
على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من
ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن
الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين انتهى كلام شارح العقائد وهو صريح في ان

مخالفة المعتزلة مع اهل السنة المسمين بالاشاعرة انما هو في ظواهر السنة وقد صرح في كلامه الاول ان المعتبر
فيما يتعلق بالاعتقاد بانه انما هو اليقين دون الظن ولا شك في ان الظن لا يفيد الا الظن فمخالفته لليقين لا تكون
بدعة بل صوابا فتسميتهم اياهم اهل البدع والاهواء خطأ وغفلة عن الدين بل جمودهم على الظواهر المخالفة للعقل
في كثير من المسائل الاعتقادية بدعة وهو يرى ان المعلوم من الدين بحيث لا يشك فيه احد تاويل كثير من الظواهر
المخالفة لها مما في العقول فيكون منه مخالفا لما هو ثابت في الدين وظهر ايضا من كلامه ان خلط الكلام بالفلسفة من
بل هذا الخلط من البدعة لان البدعة هو القول بما لا يكون في الدين لا هو ولا نقيضه وهذا قول بخلاف ما هو
ثابت في الدين وظهر ايضا من كلامه ان خلط الكلام بالفلسفة من المعتزلة انما هو لاستمدادهم من الفلسفة في مطالبهم
وخلط الاشاعرة انما هو لابطال قواعد الفلسفة وهذا صريح في ان عداوة الفلسفة انما شاعت في اهل الاسلام
من الاشاعرة لا من المعتزلة فضلا عن الامامية كيف واكثر الاصول الثابتة عند الامامية عن ائمتهم المعصومين
صلوات الله عليهم اجمعين مطابق لما هو الثابت من اساطين الفلاسفة ومنقولاتهم ومبني على قواعد الفلسفة
الحقة كما لا يخفى على المحققين وينبغي ان يعلم ان موافقة الامامية مع المعتزلة في اكثر الاصول الكلامية انما هو
لاستمداد المعتزلة من الفلسفة لا لان الاصول الامامية ماخوذة من علوم المعتزلة بل اصولهم انما اخذت
من ائمتهم وهم صلوات الله عليهم يمنعون اصحابهم من الكلام الا ما يكون ماخوذا منهم عليهم السلام جميع ذلك ظاهر لمن
مارس اصول الامامية رضوان الله عليهم هذا واعلم ان الظاهر ان كلا من المعرفين المذكورين يصلح لكل واحد
من كلامي القدماء والمتاخرين ولا تفاوت بين الكلامين في ذلك ثم الفرق بين المعرفين هو ان مقتضى تعريف
المقاصد ان علم الكلام انما هو نفس العلم بالعقائد الدينية مثل علمنا بان الله تعالى واحد وانه قادر وانه عالم
الى غير ذلك واما سائر ما يذكر في الكتب الكلامية من مسائل الجواهر والاعراض وامثال ذلك مما يتوقف عليه العلم
بنفس العقائد فليس من علم الكلام بخلاف تعريف المواقف فان مقتضاه ان يكون نفس العلم بالعقائد جزء من
علم الكلام انه لا مدخل في الاثبات على الغير لا محالة فلا يتوهم كونه خارجا من الكلام ثم اقول الاولى ان يقال الكلام
صناعة نظرية يقتدر بها على اثبات العقائد الدينية **المطلب الثاني** في موضوعه اعلم اولا ان موضوع
كل علم هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي العوارض التي تعرضه لذاته او لامر يساويه لا ما يعرضه لامر اعم او اخص
فالتعجب والضحك مثلا عرضان ذاتيان للانسان وغريبان عن الحيوان لان عروضهما له انما هو لاجل الانسان
الذي هو اخص منه والحس والحركة الارادية بالعكس من ذلك اعني انهما ذاتيان للحيوان وغريبان عن الانسان لان
عروضهما له انما هو لاجل الحيوان الذي هو اعم منه ولا يجب كون العرض الذاتي مساويا لما هو عرض ذاتي له
بل قد يكون اخص منه كالاستقامة والانحناء للخط كما صرح به الشيخ الرئيس بل جميع الفصول الذاتية اعراض ذاتية
للجنس كالناطق والضاحك للحيوان مع كونها اخص منه والمعتبر في ذلك عروضه للمعروض من حيث انه من غير ان
يتوقف عروضه له على صيرورته نوعا معينا او لا يعرضه لذلك العارض ثانيا كالتعجب بالنسبة الى الحيوان فانه
لا يعرض الحيوان الا بعد صيرورته انسانا وان كان المعروض بعد صيرورته ذلك العارض يصير نوعا معينا كالناطق
للحيوان فهو عرض ذاتي له لان عروضه له لا يتوقف على صيرورته نوعا معينا بل يصير بذلك نوعا معينا ثم انه
قد اشرنا الى وجوب تقديم معرفة الموضوع في كل علم والمراد منها التصديق بموضوعية الموضوع بمعنى

ان الشيء

ان الشئ العلانى موضوع لهذا العلم وهو مقام هليته المركبة واما هليته البسيطة اعنى التصديق بان ذات الموضوع موجودة
فقد عدوها جزء من العلم وعللوا ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شئ له لكن اثبات ذلك التصديق وبيانه لا
يكون من ذلك العلم بل يجب ان يكون اما بديهيا كالموجود الذى هو موضوع الفلسفة الاولى واما مبينا فى
علم اخر كالعدد للحساب والمقدار للهندسة المبين وجودهما فى الفلسفة الاولى واما تصور ذات الموضوع فهو من المبادى التصورية
للعلم وانما لم يجعلوا التصديق بهليته البسيطة ايضا من المبادى على عنى المبادى التصديقية للعلم لان المراد من المبادى التصديقية
المقدمات التى يبتنى عليها مسائل العلم وانما لم يجعلوا هليته المركبة اعنى التصديق بموضوعية الموضوع من الامور
لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو بثمراته اشبه منه باجزائه مثلا اذا قلنا العدد موضوع علم الحساب لانه انما ينظر فى
اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من سوابق العلم وتحقيقا
من لواحقه واما تصور مفهوم الموضوع اعنى ما يبحث فى العلم عن عوارضه الذاتية فانما هو فى صناعة البرهان
من المنطق وانما جعلوا التصديق بموضوعية الموضوع من مقدمات الشروع فى العلم لانهم اتفقوا على ان تمايز العلوم
فى انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فاسب ان يصدق بوجود العلم بثبات الموضوع افادة لما به يتميز بحسب الذات بعد ما اتفقوا
التعريف التمييز بحسب المفهوم وايضا فى معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة احاطة بها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل
تفاصيلها لم ينصرف الطلب عما هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة مسائل العلم اولا وبالذات هو
الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها وتحقق المقام على نحو يتضمن بيان كلا الامرين اعنى كون تمايز العلوم بحسب
الموضوعات وكون جهة وحدة المسائل اولا وبالذات هو الموضوع انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر
الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وغيرها كالانسان والحيوان والموجود
وبحثوا عن احوالها المختصة واثبتوها لها بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقائق
سموها بالمسائل وجعلوا كل طائفة منها يرجع الى واحد من تلك الاشياء بان يكون موضوعا لها نفسه او جزءا له
او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما خاصا يفرد بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى ما لتلك الطائفة على كثرتها
واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اى الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم انه قد يتحد من جهات
اخرى كالمنفعة والغاية ونحوهما ويتحد لها من بعض تلك الجهات ما يفيد تصورها اجمالا او من جهات لها او
فيكون حد العلم ان دل على حقيقته مسماه اعنى ذلك المركب الاعتبارى كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم بقواعد
كذا والا فرسمها كما يقال هو علم يقتدر به على كذا ويحترز به عن كذا او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة
مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها جهات اخرى كالتعريف والغاية وانه لا مضى لكون هذا علما
وذلك علما اخر سوى انه يبحث عن احوال شئ وذلك عن احوال شئ اخر فما يوجد بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز
العلوم فى نفسها وبالنظر الى ذاتها الا بحسب الموضوع وان كانت تتميز عند الطائفة لها من التعريفات
والغايات ونحوهما ولهذا جعلوا تمايز العلوم وتناسبها وتداخلها ايضا بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع
احد العلمين ان كان مباينا لموضوع اخر من كل وجه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان
متداخلان وان كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار او شيئين متشاركين فى جنس او غيره
فالعلمان متناسبان على تفاصيل ذكرت فى موضعها وبالجملة فقد اطبقوا على امتناع ان يكون شئ واحد

موضوعا

موضوعا العلمين من غير اعتبار تغاير بان يؤخذ في احدهما مطلقا وفي الآخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر و
امتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس او غاية او غيرهما اذ لا معنى لاتحاد العلم
واختلافه بدون ذلك والضابط انه اذا كان البحث عن اشياء متكثرة بالذات فان كان البحث عنها من جهة اشتراكها
في امر واحد ذاتي او عرضي العلم واحد وان كان البحث لا من جهة اشتراكها بل يكون عن كل منها من جهة تخصه فالعلم متكثر
سواء كانت تلك الاشياء مشتركة في ذاتي او عرضي مخصوص كالعدد والمقدار المشتركين في الكم المتصل والهندسة او لا
واذا كان البحث عن شيء واحد بالذات فان كان البحث من جهتين متغايرتين فالعلم متكثر والا فواحد سواء كان
لذلك الشيء الواحد جهات متغايرة او لا لان العلم يختلف باختلاف المعلوم اعني المسائل وهي كما تختلف باختلاف
الموضوع فكذا تختلف باختلاف المحمول فلم يجعل هذا وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض من الاعراض الذاتية
علما وعن بعض آخر علما لفرع اتحاد الموضوع على ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي ماخذ
للجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي ماخذ للفصل الذي هو كمال التمايز لانا نقول لا ينضبط المراد
والاختلاف ويكون كل علم علوما جمة فرده اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية والغلط انما نشأ من عدم
تفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما وبين العلم بمعنى حصول صورة الشيء ولو اريد
هذا لكان كل مسئلة علما على حدة وايضا مبنى الاتحاد والاختلاف وما يتبعه من التباين والتناسب في المذاهب
يجب ان يكون امرا معينا بينا او مبينا وذلك هو الموضوع اذ لا ضبط للاعراض الذاتية فلا حصر بل لكل احد
بشيء ما استطاع وانما يتبين تحققها في العلم نفسه ولهذا كانت حدودها في صدر العلم حدودا رسمية تنبيها
بعد اثباتها حدودا حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حد شيء المادة والصورة
فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية وانما الصورة هو الحكم على ان الكلام ليس في المسئلة
بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم بمعنى الصناعة ولا خفاء في ان المسائل مادة له ويرجع الصورة الى جهة
الاتحاد اذ بها يصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة اذا عرفت ذلك فاعلم ان المتقدمين من علماء الكلام جعلوا
موضوع الكلام الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه قالوا ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسم
الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحيوة كالعلم والقدرة وما لا يشترط فيه
الحيوة كالطعم واللون ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين ان اختلافها بالانواع او بالاعراض
وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر ولا يتركب وانه يتميز عن المحدث بصفات يجب له وامور يمتنع عليه واحكام
يجوز في حقه من غير وجوب وامتناع ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر لجواز
الى محدث وانه تعالى قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا وقع وحينئذ ينتهي نظر العقل
ويأخذ في النظر في السمعيات الثابت عنده صدقه لقبول ما يقوله من الله تعالى في امر المبدء والمعاد ثم لما كان
تمايز العلوم بتمايز الموضوعات عامة والموجود ههنا بحيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون
الاسلام اي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة مثل كون
الواحد موجدا للكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفنائه بعد الوجود الى غير ذلك
من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفلسفة فيتميز الكلام عن الالهي بهذا الاعتبار اقول وهذا

مسئلة

الاعتماد وهو الذي اخرج الادلة الكلامية من البرهان الى الجدل فان امثال هذه احكام ظاهرية مقبولة لنبنيه
بقطعية غير محتملة للتاويل سيما فيما يتعلق باحوال المبدء والامور الغائبة عنا بل الظاهر ان اكثرها تمثيل لتحقيق
وتنبيه على الذهاب لا ينبغي الوقوف على ظواهرها والجمود على مبادرها فان من ذلك قد تولد التشبيه والتجسيم
بما يفهم كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وكما في الحديث الذي يرويه انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون
القمر ليلة البدر الى غير ذلك ثم كان الاصوات لا يقع الاستكشاف عنها والكلام فيها بل كان ينبغي الايمان
بحقائقها على حد ما يفهمونه على تفاوت عقولهم ومراتبها فهامهم كما كان في الصدر الاول فلما وقع الاستكشاف
عنها وحدث الكلام وشاع الاختلاف فالواجب ان يصار الى مقتضى العقول الصريحة والاراء الصحيحة ويرجع الى
قوانين النظر والاستدلال البرهاني الموجب لليقين المبتني على المقدمات البرهانية القطعية العقلية الصرفة
لمن اراد الترقي عن حضيض التقليد الى ذروة التحصيل واذا دعى الى ترك الظواهر ورفض المتبادر لاستقلال
العقل بادراك احوال المبدء وسائر العقليات بخلاف ما يتعلق بالعمليات والامور التي لا يستقل مجرد العقل بها
وهذا ما وعدناك في صدر المقدمة من ان الاعتماد على الدلائل الكلامية من حيث هي كلامية غير مجد في تحصيل الغاية
الدينية بل مجد واما انما هو حفظ العقائد ايجابا لا على العقول القاصرة بالقبول اعادة على البلوغ الى درجة
اليقين التفصيلي والتحقيق التحصيلي هذا ثم انه اعترض في المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود بما
هو موجود بانه قد يبحث في الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال امور لا يتوقف تلك الاحوال على كون
تلك الامور موجودة في الخارج سواء كانت موجودة ام لا كالنظر والدليل فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم
ام لا والدليل حجة لانه كذا ويقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية ولا يعتبر فيها وجود موضوعاتها
في الخارج ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي ليتم الكلام لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني
وبان المبنى على قانون الاسلام ما هو الحق من المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام
قطعا فان زعم القائل بهذا القول ان الكلام هو المسائل الحقة دون الباطلة فلا يتميز علم الكلام عما ليس بعلم
الكلام كيف وكل من صاحبي المسائل الحقة والباطلة يدعي كون مسائله حقة على قانون الاسلام واجاب في
شرح المقاصد عن الاول بانا لا نم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث النظر والدليل من مبادئه
وبحث المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود توضيحا للمقصود وتتميما له بالتعرض لما يقابله لا يبحث
اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الهيولى وامثال ذلك من المسائل قطعا لانا نقول هي راجعة الى احوال
الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو
سلم انها من المسائل فكثير من المتكلمين يقولون بالوجود الذهني فعندهم يصح جعل الموجود من حيث هو اعم من الخارجي
والذهني موضوعا للكلام وعلى من لم يقل بالوجود الذهني فعليه العدول من الموجود الى المعلوم كما سبق وعن الثاني
بان المراد بقانون الاسلام اصول ملخوذة من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول التي لا يخالفها والجملة
فحاصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول
القاصرة على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون جميع المسائل حقة في نفس الامر منسوبة الى الاسلام بالتصحيح وقال
شارح المواقف ولقائل ان يقول ان لم يجعل جهة كون البحث على قانون الاسلام مبدأ للموضوع لم يتميز

العلوم على ما بين الموضوعات وهو باطل المرو ان جعلت قيد الذاتية لان تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات وموضوعاتها
وذهب بعضهم كالفاضل الاردبيلي من المتأخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية
وافعاله المتعلقة بامر الدنيا كيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاجسام وكيفية نظام العالم بالبحث
عن النبوات وما يتبعها او بامر الآخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته
الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والآخرة وتبعه صاحب الصحائف الآلهية واورد بجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث
هي وذات الممكنات من حيث انها تحتاج الى الله تعالى وجهة الوحدة هي الوجود فكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال
الممكنات من حيث انها تحتاج الى الله تعالى على قانون الاسلام فان قيل لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده او مع ذوات الممكنات
من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث في المسائل الا عن احوال العارض واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض
يبحث عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها الى الواجب اجاب بانه يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل
الصناعة بان يذكر مع المطلب ما له فرع تعلق بين اللواحق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام
الجهة والحركات والاجسام او على سبيل المكابرة لكلام المخالف قصدا الى تزييفه كبحث العلل والمعلولات والآثار العلوية والجواهر
المجردة او على سبيل المبدئية بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر لتحقيق المقصود بان لا يتوقف بيانه على ما لا يبين كاثبات
الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء فاعلا وقابلا ولامكان الخلاء وتناهي الابعاد واما ما سوى ذلك فيكون من
فضول الكلام يقصد به تكثير المباحث كما اشتهر من المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام فان قيل لا
يجوز ان يكون للكلام مبادي يفتقر الى البيان وبيانها البرهان لان مبادي العلم انما يتبين في علم اعلى منه والنسبة في
العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة اليه وموقوف الآخرة عليه فمبادئه لا تكون الا بينة بنفسها
اجاب بان ما تبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون علما شرعيا للاطباق على ان علم الاصول يستمد من العربية
ويبين فيها بعض مباديه قال شارح المقاصد ان المفهوم من شرح التجريد ان ليس محض البحث عن احوال الممكنات
على وجه الاستناد ان يكون ملاحظا في جميع المسائل ان يكون البحث عن احوال عروض الممكنات من جهة استنادها الى الله
تعالى فانه قال ان احوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام احوال مخصوصة معلومة بحكم بديهة انها عوارض ذاتية
تعود لذلك انما يكون لحاجتها فيكون عروضها للممكنات ناشئا عن جهة حاجتها اليه هذا ثم ان القوم قد ابطلوا
هذا المذهب اعني كون موضوع الكلام ذات الله تعالى وحده او مع ذوات الممكنات من جهة الاستناد اليه بانه لو كان كذلك
لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يتبين فيه بل في علم اعلى الى ان ينتهي الى ما موضوعه بين الثبوت
كالموجود وحده ذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء على ما هو مفهوم الهلية المركبة ولا خفاء في انها بعد
الهلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يعلم ثبوت شيء له لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده
من اعلى مطالب علم الكلام ثم كونه مبدأ للممكنات بالاختيار او الايجاب بلا واسطة في الكل او بواسطة في بعض مباحث
منه والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهي وفن الكلام ظاهر الفساد والا لكان هو فن العلوم الاسلامية
بل بديهة وراسها واجاب عنه بعضهم بانه جاز ههنا اثبات الموضوع في العلم لوجهين الاول ان الوجود من عوارضه
الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعاتها لامور باين والثاني انه لا علم
شرعي فرض تبين فيه موضوعه بل لا بد من بيانه فيه وقال شارح المقاصد وفيه نظر اما اولا فلان تبين من شرط

العرض الذاتي ان لا يكون معلولا للغير بل ان لا يكون لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لامر خارج عنه غير مساو للاتفاق على كون الصحة
والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم الاستقامة والانحنا للخط الى غير ذلك واما ثانيا فلانه يلزم
ان لا يكون بيان وجود شيء من الممكنات مسئلة من شيء من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبين وجوده في علم اعلى
واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لا يبين فيه بعد زيادة لا يثبت في العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون
لغوا من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتي يبين فيه وما لا يبين ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لا ينبغي قولهم لكل علم
موضوع ومبادي ومسائل على عمومه لان معنى التصديق بانية الموضوع وهلية البسيطة وقد صار في علم الكلام
من جملة المسائل واما خامسا فلان تصاعد العلوم انما هو بتصاعد الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من اخر شيء
ان موضوعه اعم فينبغي ان يؤخذ موضوع الكلام الموجود او المعلوم والا فالاعلى اعلى رتبة منه وان كان اشرف من
جهة وقد عرفت ان ما يبين فيه موضوع علم شرعي او مبادئه لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه مبينا وعلى
وفق الشرع ثم قال ان قيل فقد آل الكلام الى ان الوجود المخصص لموضوع الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية
لا يبين فيها لكون نظرها مقصورا على بيان هلية المركبة بل يكون مسلما في نظرها لكونه بينا او مبينا في صناعة اعلى
وح يعود الاشكال بان بيانه هناك لا يكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون مما هو مسلم
الوجود فلنا موضوع الصناعة الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص ان يبين
انقسام الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عائدا الى الهلية المركبة للاعم مثلا يبين في الالهي
ان بعض الموجود جسم فيتبين وجود الكرة وعلى هذا القياس هذا وذهب اكثر المتاخرين الى ان موضوع علم الكلام
هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع ثم من القدم والوحدة والقدرة
والارادة وغيرها واحوال الجسم العرض من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء وبقول القضاء ونحو ذلك مما
هي عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا يبحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود بين الهلية والشمول
لموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اورد على الموجود ليصح على راي من لا يقول الا في
الذهني ولا يفسر العلم بحصول الصورة في العقل ويرى مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام لا يقال ان قيل بالمعلوم
مفهومه فاكثر محمولات المسائل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق عليه من افراده كان اعم منه
فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه فلم يفيد بما يجعله مشتاقا له كما حقق في موضعه لانا نقول قد حقق هناك
ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من معروضه كما ذكرنا ثم ان شارح المواقف اورد على كون المعلوم موضوعا
مسائل ما اورده على كون الموجود موضوعا له وهو ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض الفائدة مثلا للمسائل
فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدمه ثم لا يثبت ان عقيدة بينة اقول فظهر ان
شيئا من المذاهب الثلثة لا يخلو عن خدشة فالصواب ان لا يفرق بين الكلام والالهي بحسب الموضوع بل يجعل
موضوع كلا العلمين الموجود بما هو موجود فان الحيثية المعلومية لا مدخل لها في عروض محمولات مسائل الكلام
لموضوعاتها ويجعل الفرق بينهما من حيث فنون البحث وبحسب المبادي التي يؤخذ منها الادلة والقياسات فان
الادلة الكلامية في الكلام يجب ان يكون على فنون مطابقة لما ثبت من ظواهر الشريعة بخلاف مبادي العلم الالهي
فانها لا يعتبر فيها مطابقة ظواهر الشرع بل المعتبر فيها مطابقة القوانين العقلية الصرفة سواء طابقت الظواهر

ام لا كان

الم فان طابقت ذلك والا فيا ولون الظواهر الى ما يطابق قوانين المعقول فهذا هو الفرق بين الكلام والالهي فاما
تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات فلا يجري مراعاته بين العلوم الشرعية والعلوم الفلسفية مطلقا بل يكفي في اعتبار
اطراده في كل منهما على حدة بان يكون تمايز العلوم الشرعية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها وكذا يكون تمايز العلوم الفلسفية
فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها لا ان يكون تمايز العلم الشرعي عن العلم الفلسفي ايضا بحسب تمايز الموضوعين **المطلب**
الثالث في بيان فائدة علم الكلام قالوا انما وجب تقديم فائدة العلم دفعا للعبث فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة
اصلا لم يتصور منه الشروع فيه بالضرورة وان اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته امكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب
عليه ما اعتقده بل ما هو فائدته وربما لم تكن موافقة لغرضه فيعد سعيه في تحصيله عبثا وايضا تزيد الرغبة
فيه حيث كانت مهملة فيوفيه حقه من الجد والاجتهاد وهي امور الاول بالنظر الى الطالب في مؤنة النظرية وهو الترقي
من حضيض التقليد الى ذروة الايقان قال الله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات خصهم
العلماء بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين دفعا لمترلهم الثاني بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين بايضاح
الحجة لهم الى عقائد الدين والزام المعاندين بافحام البرهان والحجة عليهم فانه ربما يجر الى الاذعان والارشاد الثالث
بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ عقائد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين الرابع بالنظر الى فروع الاسلام
الشرعية وهو ان يبنى عليها ما علاه من العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها لانه ما لم يثبت
وجود صانع عالم قدير مكلف مرسل للرسل ومنزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصول الخامس
ايضا للطالب في مؤنة العملية وهو صحة النية واخلاصها في الاعمال وصحة الاعتقاد وبقوته في الاحكام المتعلقة بالاعمال
اذ بهذه الصحة في النية والاعتقاد يرجى قبول الاعمال وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله هي الفوز بسعادة الدارين
فان هذا الفوز مطلوب لذاته وهو منتهى الاغراض وغاية الغايات **المطلب الرابع** في مرتبة علم الكلام وشرفه
قالوا وانما وجب تقديمها ليعرف قدره ورتبته فيما بين العلوم فيسعى بقدره في اكتسابه ويعتني بحسب جلالته اقتفاء
ولما كان كل علم موضوعه اعم الامور واعلاها وغايته اشرف الغايات واحدها ودلائله يقينية محكمة بصحة
مقدماتها صريح العقل وقد تاييدت بالنقل وهي اي شهادة العقل بصحتها مع تاييدها بالنقل هي الغاية في
الوثاقة وهذه هي جهات شرف العلم لا تعدوها فهو اشرف العلوم بجميع جهات الشرف كلها وهذا ما اردنا ايراده
في المقدمة فلنختم شرح الكتاب بالصلاة على الله تعالى فنقول بسم الله الرحمن الرحيم اما كلمة شرط فالفاء في الصحاح قولهم
اما بالفتح فهو لافتتاح الكلام ولا بد من الفاء في جوابه تقول اما عبد الله فقائم وانما احتيج الى الفاء في جوابها لان
فيه تاويل الجزاء كانك قلت مهما يكن من شيء فعبد الله قائم بعد منصوب على الظرفية لوجود المضاف اليه قال في
الصحاح وبعد نقيض قبل وهما اسمان يكونان ظرفين اذا استعملا واصلهما الاضافة فحذفت المضاف اليه
لعلم المخاطب بنيتهما على الضم لعلم انه مبني اذ كان الضم لا يدخلها اعرابا لانهما لا يصلح فوعهما موقع الفاعل ولا
موقع المبتدأ ولا الخبر حمد هو لغة نقيض الذم كالمدح وهو الثناء الحسن وهو اعم من الشكر اللغوي وهو الثناء
على الاحسان وعرفا الوصف الجميل على الجميل لفضله التجميل هو اعم من الشكر العرفي وهو الفعل المنبئ عن تعظيم
المنعم لكونه منعما بحسب ما يصل الى المثني اعم منهما بقيد ما زائد فانه يقع بازاء الفضائل والفواضل بخلافه حيث يختص وقوعه
بازاء الفواضل واخص بحسب الموارد فانه يقع باللسان وحده وهو الجنان والاركان ايضا فالحمد اللغوي

اعم مطلقا من الشكر اللغوي والحمد العرفي اعم من وجه من الشكر العرفي والمشهور كما في شرح المطالع وحاشيته هو العموم والخصوص
من وجه بين اللغويين بجعل الشكر اللغوي هو الفعل المنبئ والموسط بين العرفيين لكونهما خاصين من الموارد كلها حيث لا يجزئ
بمجرد القول بدون مطابقة الاعتقاد والعمل كون الحمد بازاء النعمة مطلقا وتخصيص الشكر بالنعمة الواصلة الى الشاكر
التحقيق ما ذكرنا اما الاول فلانه هو المطابق لما صرح به ائمة اللغة واما الثاني فلان المعتبر في الحمد هو عدم مخالفة
الاعتقاد والعمل لما يصدر من اللسان فكل منهما شرط لكون ما من اللسان حمدا وليس بمجرد له ولا يجزئ منه واما في الشكر
فكل منهما على ما ذكرنا فرد منه وهو الاشهر وقد يعرف بصرف العبد جميع ما اعطاه الله الى ما اعطاه لاجله وح يكون كل
منهما جزء منه وكذا تخصيص الشكر بالنعمة الواصلة انما هو على هذا التعريف واجب الوجود اي لذاته فانه المبتدأ
عند الاطلاق وهو اخص صفاته تعالى اذ لا يصدق على شيء من الممكنات بخلاف سائر صفاته تعالى واما
حذف الموصوف للتعيين وللاشارة الى كون صفاته تعالى عين ذاته فيحصل براعتان والى انه لا يمكن تصور ذاته بكنهها
بل بوجهها وهو الصفات وهو اخصها كما عرفت فيحصل براعة ثالثة بالنسبة الى الفرق فانه من مطالبه دون الكتاب
اذ ليس مذكورا فيه واما لزوم توهم التكرار لو ذكر لكونه عين له الموصوف لاختصاصه بها ثم لو لم يصدق على شيء
اصلا وليس الا ادعائيا فيرجع الى ما ذكرنا اولا وانما لم يعرفه لانه لم يقل الموصوف بل وضعه ووضعه او قدره غير
معرف مثل اله واجب الوجود على ما بينا تخصيص الثناء الذي من الفواضل مع الحمد الذي يعمها والفضائل اشارة
الى ان حمدنا ليس الا شكرا لاستغراقنا في نعمه الغير المتناهية بحيث لو عمرنا الى الابد حامدين لم يفضل حمدنا
على ما وصل الينا من نعمه ليمكن ان يقع بازاء غيرها فلا يكون الا شكرا والصلوة هي لغة الدعاء واذا اسند الى
الله تعالى فالمراد الرحمة قال في الصحاح الصلوة الدعاء ومن الله الرحمة وفي القاموس الصلوة الدعاء والرحمة
والاستغفار وحسن الثناء من الله على رسوله وقيل هي من الله رحمة ومن الملئكة استغفار ومن الناس الدعاء
وهي تستعمل بعلى مطلقا قال الله تعالى إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا
تَسْلِيمًا على سيد اصله على فعيل من ساد قومه يسودهم سيادة وسودد وسيدة فهو سيد وعند البصريين اصله
فيعل كذا في الصحاح انبيائه جمع نبي واصله نبيء بالهمزة على فعيل من النبأ بمعنى الخبر لانه انباء عن الله تعالى او نبي بلا
الهمزة على فعيل بمعنى مفعول من النبوة وهي ما ارتفع من الارض اي شرف على سائر الخلق وكل ذلك في الصحاح وهو
سيد انبياء الله هو نبينا محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم لكونه خاتمهم بالنص من الله المستلزم للفضل
عليهم والاجماع الاستعلي ذلك ولكونه سيد البشر كما اشتهر في الخبر فيكون سيد الانبياء ايضا ولذلك ترك الموصوف لتعينه
بهذا الوصف كما في الفريضة السابقة وما يوجد في بعض النسخ ههنا وفي الفريضة السابقة من التصريح بذكر الموصوف
فليس بمعتمد وعلى حرف جر لا اسم مجرور ومعطوف على سيد انبيائه اذ لا وجه له وما روي في شرح حول على على الآل
فغير معمول وجدا او مخاض بما يدل على خلافه اكرم اسم تفضيل من الكرم وهو نقيض اللؤم والهمزة على فعل بمعنى
الدناءة عطف على سيد احبائه جمع حبيب على فعيل بمعنى محبوب او محب على ما في القاموس والاشتباه ههنا هو الاول
والمراد بالاحبا اما اصحابه خاصة واما جميع امته والضمير راجع الى سيد انبيائه ولا باس بتفكيك الضمير في مثل
هذا المقام لظهور المقصود ولا معنى لرجوعه الى واجب الوجود واسم التفضيل المضاف قد يراد به الزيادة على
جميع من اضيف اليه وهو الاكثر وقد يراد به الزيادة على جميع ما عداه مطلقا وبالمعنى الاول يجوز ان يفضل بالهمزة

المتعدد

المتعدد دون الثاني ومراد المص يصح ان يكون هيهنا هو المفرد فيرد عليه ما اكتفاء بما هو الاصل ويصح ان يكون المتعدد
فيريد الائمة الاثني عشر الذين هم المرادون بآل النبوة وعترته وهذا هو الاظهر ووجه صحته ارادة زيادة كل
واحد منهم على ما عدا المجموع او زيادة كل واحد منهم على مجموع ما عداه بان يكون المراد من الاكرمية
من الغير فلا ينافي مساواة البعض او يكون المراد الاكرمية في وقت وهو وقت امامة كل منهم وانما لم يحمل على الاكرمية
في الجملة اعني من بعض الوجوه ليصح في المتعدد لانه ليس من مذهبنا في الائمة عليهم السلام ثم انه ترك الموصوف في هذه
القرينة ايضا للتيمن باعتقاده كما في القرينتين السابقتين باعتقاد الجميع هذا ثم ان السيد الشريف قال في حواشيه
على الشرح القديم لم يرد به معنا بان يساوي متعددا اعني من اتصف من محبوبيه بزيادة الكرم في الجملة ومراده
الزيادة بوجه ما ليصح حمله على المتعدد على ما هو مذهب اهل السنة في كرام الصحابة والشارح القوشجي لم
يفطن بمراده وتوهم ان مراده من في الجملة اعم من كل واحد من المعنيين المذكورين لاسم التفضيل المضاف فقال
اسم التفضيل اذا اضيف قد يراد به هذا وقد يراد به هذا واما التفضيل بمعنى الزيادة في الجملة فلم يرد قط هذا ثم
ان المحققين قد طولوا الجدال واكثروا القال في ذلك بما لا يقتضي منه الا العجب وما ذكرنا هو حق هذا المقام
وما زاد عليه فهو هذر من الكلام فاني جوابا اما مجيب الى ما سئلت اي سئلته من مسائله التي لا من سئلته
عن الشيء من تحريره هو التقرير ليهذب الخالي عن الاملال والاخلال مسائل الكلام اي مقاصد علم الكلام لانها
تسمى كل مطلب مسئلة لانه يسئل عنه وقد عرفت تعريف علم الكلام والفرق بينه وبين الحكمة وترتيبها اي وضع كل
مسئلة في موضعها اللائق بها على ابلغ النظام بمعنى الترتيب شبه الى غرر جميع اغر وهو في الاصل فرس في جبهته
بياض ثم نقل الى الاشرف من كل شيء فزايد جمع فريدة وهي اللؤلؤة النفيسة وفرايد الدر وكبارها استعارها
لاصول الاعتقادات الاعتقاد وهو في اللغة العقد على الشيء بالقلب وفي العرف التصديق الجازم وفي الشرع
الحكم الشرعي الغير المتعلق بالعمل كما عرفت في المقدمة وهو المراد بها ونكت جمع نكتة وهي في اللغة ما تنكته
من الارض بقضيب ونحوه استعير لكل مغتنى دقيق مسائل الاجتهاد واراد بها ما يتعلق بالاعتقادات من المباحث النظرية
المختلفة فيها التي يحتاج اصابة الحق فيها الى زيادة سعي والمراد من الاجتهاد هو المعنى اللغوي كما انه اراد بغرر
فرايد الاعتقاد اصول الاعتقادات التي هي المتفق عليها كما في الدليل بحسب فن الكلام اليه فرجع
اعتمادي بحسب هذه القوانين عليه الله مفعول مقدم لقصد التخصيص سئل العصمة عن الزلل والطغيان والسداد
في التقرير والبيان وان يجعله عطف على المفعول الثاني لاسئل ذخر اليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد لاشتماله
على عقائد الفرقة المحقة مقتصرا عليها وترتيبه على ستة مقاصد لان البحث في علم الكلام اما عن نفس العقائد
اعني التوحيد والنبوة والامامة والمعاد فان التوحيد مشتمل على العدل ايضا فهي اربعة واما عما يتوقف اثباتها
عليه وهو احوال الممكن المنحصر في الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة فمجموع مقاصد علم الكلام
منحصر في ستة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة والثاني في الجواهر والاعراض والثالث في اثبات الصانع
وصفاته والرابع في النبوة والخامس في الامامة والسادس في المعاد ووجه الترتيب ان التوقف عليه الكل
على الكل وهو بابا الامور العامة واحوال الجوهر والعرض على التوحيد لتوقفه عليها وهو على النبوة لتوقفها
عليه وهي على الامامة لتوقفها عليها وهما على المعاد لان المراد هو المعاد الجسماني والعقل لا يستقل فيه بل

الفصل في ان علم الكلام
مشتمل على ستة مقاصد

يحتاج الى معرفة من الله تعالى والمعرفة هو النبي والامام وفي شرح القديم لما كان علم الكلام باحثا عن المعاد وما يتعلق
به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وذلك يتوقف على النبوة والامامة وهما يتوقفان على اثبات
الصانع وصفاته وهو يتوقف على المحدث الذي هو الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة لا جرم رتبه على
سننه مقاصد في شرح القوشجي لما كان المقصد الاقصى والمطلب الاعلى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدء والمعاد و
احوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيه الى السماع من النبي بالاتفاق والامام ايضا عند بعض وما
يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما بامور عامة او غيرها لا جرم
رتب المصنف كتابه على سننه مقاصد وما ذكرنا اولى منها لانه يلزم منها ان يكون المقصد بالذات من الكلام منحصرا في واحد
او اثنين مع ما في الاخير من جعل الامور العامة بحثا عن الجوهر والعرض المقصد الاول في الامور العامة قال صاحب المواقف
اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض بنوع اعم من ان يكون شاملا لجميع الموجودات
كالوجود والعلية وكذا الوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار او يكون شاملا للاثنين منها
كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فان جميعها مشتركة بين الجوهر والعرض وقال شارح
المقاصد وجه افراد باب لعامة الامور هو انه لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض
واختص كل منها باحوال تخصه فيه باب احتيج الى باب لعزة الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود والوحدة او الاثنين
فقط كالحدوث والكثرة قال وبهذا يظهر ان المراد باكثر الموجودات في قولهم الامور العامة شاملة لاكثر الموجودات هو
الاقسام الثلثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افراده التي لا سبيل الى حصرها وتعيين الاكثر منها ثم قال ولا خفاء
في ان المقصد بالنظر ما يتعلق به غرض على ويترتب عليه مقصود اصلي من الغرض ولا يكون له ذكر في احد المقاصد الاصلية
والا فكثير من الامور الشاملة مما لا يبحث عنه في الباب كالكمية والكيفية واضافة المعلومية والمقدورية وسائر
الكليات الخمس والحد والرسم والوضع والحمل بل عامة المعقولات الثانية اقول في هذا الكلام جواب عما اورده المحقق
الدواني على تعريف المواقف بقوله ولقائل ان يقول فيدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض وكذا الجوهر والقدرة
والعلم والارادة والسمع والبصر فانها توجد في الجوهر والواجب فليتدبر ثم قال فان قيل قد يبحث عما لا يشمل الموجود
اصلا كالامتناع والعدم وعما يخص الواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصودا على احوال الموجودات
بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من جهة كونهما من اقسام
مطلق الوجوب والقدم اعني مرادفي الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة
اما الوجوب فظاهر واما القدم فعلى رأي الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرها من
الجواهر والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة النفي لا الاثبات كبحث الحال عند من ينفيه ثم قال وقد يبحث عن الامور العامة
بما يعم اكثر الموجودات والمعدوم مما لا يشمل العدم والامتناع انتهى فكان كلامه هذا يتضمن انهم عرفوا الامور العامة
بما يعم اكثر الموجودات وهذا التعريف في الظاهر جامع لعدم شموله لما هو شامل لجميع الموجودات والمشهور هو انها
ما يعم جميع الموجودات او اكثرها وهذا هو التعريف الجامع والجواب ان الشمول لاكثر الموجودات لا ينافي الشمول
لجميعها فيصدق على الشامل لجميع الموجودات انه شامل لاكثرها والتقييد بالاكثر انما هو لاخراج ما يختص بواحد
من اقسام الموجودات فلا يضر الشمول للجميع وقيل هي الشاملة لجميع الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل

التقابل ولما كان هذا اشتمالا على الاحوال المختصة ايضا اذ يصدق على كل منها انه مع مقابله شامل لجميع الموجودات
زاد بعضهم ويتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي وقد يستدل في هذا التعريف لفظ الموجود بالمفهوم لئلا يصير
البحث عن العدم والامتناع اشتطرادا ولا حاجة اليه لان العدم بمعنى رفع الوجود سواء كان عدوليا او سلبيا
من احوال الموجود ومشترك بين الجوهر والعرض وكذا الامتناع اذا اريد به ما بالغير والمطلق الشامل له وللبين
المراد من احوال الموجود ما يختص بالموجود والا لخرج الامكان والمهية ولا يجب ان يراد بها ما لا ينافي الوجود ليلزم
كون بعض المباحث اشتطرادا ولا ان يراد بالعدم رفع الوجود المطلق والتعرض ثم ان المحقق الدواني اورد على
هذا التعريف انه ان اراد بالمقابلة في قوله مع ما يقابلها المعنى الاصطلاحي المنحصر في الاقسام الاربعة فالامكان
والوجوب ليسا من تلك الاقسام ضرورة ان احدهما سلب الضرورة عن الطرفين والاخر الضرورة في الطرف
الموافق ومقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف
الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اراد مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع
الاحوال المختصة بالاخيرين تشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فهما من مقاصد الفن اقول والجواب
عنه ايضا يستفاد مما نقلنا من شرح المقاصد وهو ان المعتبر ان يتعلق به غرض علمي ولا يكون له ذكر بالاصالة في
احد المقاصد اي في الاحوال الخاصة فتختار مطلق المباينة ويخرج الاحوال المختصة التي قد يتعلق بها غرض علمي
بسبب كونها مذكورة بالاصالة في احد المقاصد والاحوال الغير المذكورة بالاصالة في احد المقاصد بسبب
كونها مما لا يتعلق به غرض علمي ويجاب عنه ايضا بان المراد بالتقابل ما يذكر في مقابله ويجعل قرينا له في عنوان
الفصل كما يقال في القدم والحدوث وفي العلة والمعلول الى غير ذلك وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة
المبحوث عنها التي تتعلق بها غرض علمي بالاستقراء في الوجود والعدم واحوالهما وفي المهية واحوالها وفي تركيب
والوجود والعدم واحواله وهو العلة والمعلول الفصل الاول في الوجود والعدم وفيه مسائل كثيرة الاولى
في بداهة الوجود وقد اختلفوا فيها فقيل انه بديهي التصور فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا وعليه المحققون
وقيل انه اوكسبي والحق انه بديهي وهو مختار المص واكثر المحققين قال شارح المقاصد الحق ان تصور الوجود
بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرقا لاكتساب ذهب جمهور
الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء وهو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد
مفهوما اعرف منه بل ما هو اعرف منه بل ما هو في مرتبته ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل هذا ومع ذلك فقد عرفه جماعة
من المتكلمين والحكماء الوجود بمرادهم به ليس الا التعريف اللفظي فان المعنى الواضح قد يعرف من حيث انه قد يكون
لفظ دون لفظ فالمص اراد اولا ان يبين ان مراد المحققين من الحكماء والمتكلمين من تعريف الوجود لا يمكن
ان يكون تعريفا حقيقيا والا لزم الدور ولكونه تعريفا بالمرادف بخلاف ما اذا كان المراد تعريفا لفظيا فانه ليس
الغرض منه افادة مهية المعرف ليكون حصول تصوره الغير الحاصل موقوفا على حصول تصور المعرف المشتمل على ما
يراد منه فيلزم توقف الشيء على نفسه ليظهر ان مرادهم من هذه التعريفات هو التعريف اللفظي فقال وتحديدها
اي الوجود والعدم كما هو الظ بالثابت العين والمنفي العين وهذا للمتكلمين اي تحديد الوجود بالثابت العين
وتحديد العدم بالمنفي العين قال شارح المقاصد وقد يتكلف لعدم حمله على الثابت العين على الوجود بان

المراد الثابت بعينه اى نفسه من حيث هو لا باعتبار امر آخر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث اضافته الى الوجود ولما
اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الموجود او بالوجود وهو الموجود ثم قال وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عينه
على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الا ما له الثبوت مغنى وهو الموجود اقول نعم الثابت كذلك بحسب اللغة لكن بحسب العرف
اعم كما ذكره الموجه وكفى ما يؤيده ولعل هذا توجيه لطيف سيما اذا كان الغرض تعريفا لفظيا ثم قال وكون
هذه التعريفات للوجود والعدم هو ظاهر كلام الجريد والمباحث المشرقية وفى كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت
العين والمعدوم هو المنفى العين فكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت لشىء والمنفى عن شىء فان ذلك
معنى المحمول وفى كلام الفارابى ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال هذا
وقال الشارح القديم وقول المصنف وتحديدهما بالثابت العين والمنفى العين مشترك اى يشمل الوجود والعدم
لم يعرفهما بل الموجود والمعدوم عرفهما واما الوجود والعدم فيعرفان بثبوت العين ونفى العين ثم قال ويمكن
ان يقال لما كان الوجود والعدم مشابها للموجود والمعدوم فى المعرفة والجهالة عند من عرف معنى صيغة المفعول
كان بطلان تعريف الموجود والمعدوم بما ذكر الاعلى بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفى العين
قلت لكن لم يخاش عن ذلك واورد فى محل تعريف الوجود والمعدوم افادة لهذا المعنى انتهى اقول وهذا هو مراد
من اعتذر عنه بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم
المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود واذا جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف
كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف فى الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه
المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريفا له بثبوت الخبر له بالامكان وكما ان تعريف الموجود
المذكور يصير بحاله ووجه كلامه تعريف الوجود المذكور ضمنا وروى قوله وتحديدهما اى تحديد الوجود
والعدم بالثابت العين اى بما علم منه تحديدهما انتهى وحاصلها ان ماخذ المشتق من مفهوم من حيث انه مشتق
من هذا المفهوم الى التعريف ليس الا احتياج هذا المفهوم الى التعريف والا فصيغة المشتق معلوم لغة فلا يرد عليه
انه يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك فلا يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا
فى الحقيقة لماخذ الاشتقاق بما خذ الاشتقاق وذلك لانه لا يجوز تعريف الناطق من حيث هو ناطق اعنى من
حيث هو مشتق من النطق بالضاحك بالضرورة هذا ووجه ايضا بارجاع الضمير الى الموجود والمعدوم لدلالة
الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما اشتراكا باطلاق المشتق منه على المشتق كما اشرنا اليه والذى يمكن
ان يخبر عنه ويقصد اى الذى لا يمكن ان يخبر عنه او يقصد ذلك مثل فى لم الموجود هو الذى يكون فاعلا او منفعلا
والذى ينقسم الى الفاعل والمنفعل او ينقسم الى الحادث والقديم والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا او
ما لا ينقسم الى الفاعل والمنفعل او ما لا ينقسم الى الحادث والقديم وهذه التعريفات الحكما يشتمل على دور
ظاهر قال شارح المقاصد اذ لا يعقل معنى الذى ثبت والذى يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول
فى الاعيان او الاذهان ثم قال وقد يعرف الدور بان الموصوف المقدر لهذه الصفات اعنى الذى ثبت والذى
يمكن ان يخبر والذى ينقسم هو الوجود لا غير اذ غيره اما الموجود او العدم او المعدوم ولا شىء منها يصدق
على الوجود وهو ضعيف لان المفهومات لا تنحصر فيما ذكر فيجوز ان يقيد مثل المعنى والامر والشىء بما يصدق

على الوجود

على الوجود وغيره انتفى هذا في تعريفات الوجود واما في تعريفات العدم فيتوهم ازاءه اذ لا يشمل معنى الذي نفي والذي
لا يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل مثل معنى الانتفاء ولعل هذا هو مراد الشارح القديم حيث قال اذ كل من المعرفات
الثلثة للوجود يعرف بالموجود وكذا كل من المعرفات الثلثة للعدم يعرف بالمعدوم وعلى هذا يكون المراد من قوله
دور ظاهر اي غير مضمر كما صرح به الشارح القديم بقوله وهو الدور بمرتبة واحدة واما الشارح الحديث فقال
اما اشتمال الحد بالاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني فلان الامكان قد
اخذ في كل من حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث فلانه
قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له وعلى هذا يكون المراد من
قوله ظاهر اي غير خفي لا غير مضمر في الدور وفي بعضها مضمر واورد المحقق الدواني عليه ان المواد الثلاث لا ينحصر
في الوجود بل يتحقق في كل محمول لشيء موضوع فامكان الاخبار عنه عبارة عن سلب الضرورة عن الاخبار
عنه وعدمه لا يتوقف معنى كل قضية يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته عنه فامكان الاخبار عنه يرجع
الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه وعدم ثبوته له لانا نقول الثبوت معنى رابطي والمعرف وجود الشيء في نفسه
وعلى تقدير ان يكون المطلق الشامل له وللنسبي يكون تعريفا بما يصدق هو عليه ولا استحالة فيه الا بالشرطين
المشهورين وهما كون العام ذاتيا للخاص وكون الخاص معلوما بالكنه وكلاهما ممنوع في صورة النزاع وان كان
الماخوذ في التعريف امرا نسبيا يعني ثبوت الشيء على صفة والمعرف هو وجود الشيء في نفسه على ما هو الظاهر فبينهما
من الترادف لا يبقى قول المصنف بعد ذلك واذا حمل الوجود او حمل رابطة بدل على ان المعرف مطلق الكون الشامل
للنسبي لانا نقول للمعترض ان يقول بعد تسليم ان الوجود معنى شاملا للنفسي انما عرف الوجود في نفسه وعلى
تقدير ان يكون المعرف مطلق الوجود الشامل للنسبي فلا ترادف بينه بل يكون تعريفا للشيء بما يصدق هو عليه ولا
يلزم فساده كما مر وانه على تقدير ان يكون العدم سلب الكون لا يكون بينهما ترادف للتفاوت بالاجمال والتفصيل
كما بين الانسان والحيوان الناطق والاولى اذ بقي العدم مرادفا للسلب الكون للوجود فاذا اخذ العدم مضافا
الى الوجود كان سلب الكون مرادفا له والمراد بهما عدم الوجود بقرينة المقابلة والشهرة بل المراد تعريف اللفظ
اي لما كانت الحدود المذكورة على تقدير كونها حدودا حقيقية مشتملة على الدور فراد هؤلاء المحققين من
الحكماء والمتكلمين هو التعريف اللفظي الذي هو تبديل لفظ بلفظ اعرف عند السامع لا التعريف الحقيقي اذ لا
شيء اعرف من الوجود حتى يجعل معرفا حقيقيا له فكيف يمكنهم التصدي للتعريف الحقيقي لما لا اعرف منه وهم عقلاء
محققون وكل عاقل اذا راجع عقله يجد انه لا اعرف عنده من الوجود كما مر قال الشيخ في الشفاء ان الموجود والشيء
والضروري معانيها ارتسم في النفس ارتسامات اوليا ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف منها
فانه كما ان في باب التصديقات مبادي اولية يقع التصديق بها بذاتها وبغيرها بسببها واذا لم يخطر بالبال ولم
يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل الى معرفتها بعرف بها وان لم يكن التعريف الذي يحاول اخطارها بالبال
او تفهيمها بدل يدل عليها من الالفاظ تعريفا لها لا لافادة علم للمبتدي والغبي بل منبها على تفهيمها بريد القابل
وربما كان ذلك باشياء هي اعرف منها التي كانت في التصور اشياء هي باعتبار التصور فهي متصورة بذواتها واذا
اريد بيان حال عليها لم يكن حدا حقيقيا معرفا للمجهول بل تنبيها واخطارا بالبال باسم او بعلامة وربما كانت

في نفسها الخفي منه لكنها الخصوصية ما يكون لظهوره لا له فاذا استعملت تلك العلامة نبهت النفس على اخطار ذلك
المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره ولو كان كل تصور يحتاج الى ان يسبقها تصور قبله لذهب الامر في ذلك
الى غير النهاية اولذا روا اولى الاشياء بان تكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشيء
والواحد وغيرها ولهذا ليس يمكن ان يبين شيء منها بتبيان الا ويرد فيه التنبيه او بتبيان شيء اعرف منها ولذلك
من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن يقول ان حقيقة الموجود ان يكون فاعلا او منفعلا وهذان
من اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون
التنبيه انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم ينفعل لذلك الا بقياس فكيف حال من يروم ان
يعرف الشيء الظاهر بصفة له يحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له وكذلك قول من قال ان الشيء هو الذي يصح عنه
الخبر فان يصح اخفى من الشيء والخبر اخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفا للشيء وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد
ان يستعمل في بيان كل واحد منهما انه شيء او انه امر او انه ما او انه الذي وجميع هذه كالمرادفات لاسم الشيء فكيف يصح
ان يعرف الشيء تعريفا حقيقيا بما لا يعرف الا به ثم وبما كان في ذلك وامثاله تنبيه ما انتهى كلام الشفاء لا يقال
ان اراد ان تصور الوجود بوجه يمتاز عن جميع ما عداه بديهي فذلك مم وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك مم بل يمنع كونه متصورا اليتة لانا نقول اردنا ان هذا المفهوم
العام سببي كونه مشتركا معنويا بين الموجودات وكونه من الاعتبارات العقلية متصورا لكنه بديهية اذ لا
معنى لكونه امرا ذهنيا الا مفهومه الحاصل في الذهن وليس من الامور الواقعة في الاعيان ليحتمل كون ما حصل
منه في الذهن وجها من وجوهه لا كنهه سواء كان لهذا المفهوم العام افراد عارضة للمهيات او لا اذ على تقدير
ان يكون له افراد عارضة للمهيات وكون هذا المفهوم العام عارضا لتلك الافراد وفرض كون تلك الافراد غير
متعقلة بالكنه لا يقدح ذلك العارض هذا منفعلا بالكنه لان كنه العارض غير كنه المعروض ومن ثم ان الامام الرازي
ذهب مع اختياره كون الوجود متصورا بالبديهة الى ان الحكم بكونه بديهيا فاستدل عليه بوجوه الاول ان
التصديق بان الوجود والعدم متنافيان لا يصدقان على امر كل امر اما موجود واما معدوم بديهي ومسبوق
بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة قال صاحب المواقف ان قيل ان زعمتم ان هذا التصديق بديهي
فلم اي يجمع اجزائه فمشاهدة لان الوجود من اجزائه وان زعمتم ان الحكم بعد تصور الطرفين بديهي لم ينفع في
كون تصور الطرفين بديهيا ولا مشاهدة لان بداهته في نفس الامر يتوقف على بداهة اجزائه في نفس الامر
لا يتوقف العلم ببداهته على العلم ببداهة اجزائه بل يستتبعه ثم اجاب عن هذا الاستدلال بان تصور الطرفين
بوجه ما يكفي في هذا التصديق البديهي والنزاع انما هو في التصور بالكنه وقال شارح المقاصد في الجواب عن
هذا الاستدلال انه ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع اجزائه ومتعلقاته على ما هو راي الامام في الضروري
فهو ممنوع بل مشاهدة وان اريد ان نفس الحكم بديهي فهو مسلم لكنه لا يثبت المدعى اذ انما قلنا ممنوع بل مشاهدة
ولم نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون المشاهدة وتحقيقا للزوم المشاهدة بان بداهة كل جزء
من اجزاء بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين
بديهي والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل به منا الضرورة بكون العلم بكل جزء سابقا على العلم

بالكل

بالكل لا تابعا له ممكن الاستفادة منه قال فيبطل ما ذكر في المواقف من انا نختار ان هذا التصديق بديهي مطلقا
يجمع اجزائه فلا مضارة الى اخر ما نقلناه منه ثم قال فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل
قلنا لو سلم ففي المركب الحقيقي اذ لا معنى لتعقل المركب لا بحيثية سوى تعقل الامور المتعددة التي وضع الاسم بازائها
ولو سلم ففي الصور للقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا
الجزء بديهي وذا لك ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من الصور لجواز ان يعلم الدليل مطلقا من غير توقف
على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى هذا ثم ان شارح المواقف اراد دفع هذا الاعتراض فقال في شرحه لكلام
المواقف بل يستتبعه بهذه العبارات مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله
والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهي فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزاء
هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية القابلة بان كل جزء من اجزائه
بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بكلية
كبرى الشكل الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا لا يتوقف
الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع
الكلية مندرجة فيها بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية
مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم
والشيء الذي دار بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهته
على شيء منها لانه دور انتهى كلام شارح المواقف اقول فرق بين تعقل الامور المتعددة بعنوان واحد كما في كبرى
الاول وبين تعقلها بعنوانات متعددة ولكنها معا وعلى الاجتماع كما في اجزاء القضية الواحدة ففي الصورة
الاولى يمكن ان يستتبع تعقل المجموع لتعقل كل واحد ويستدل به عليه بخلاف الصورة الثانية ففي
كبرى الاول مثل قولنا كل متغير حادث قد يعقل كل واحد من افراد الموضوع التي من جملتها العالم بعنوان
واحد هو كونه بصفة التغير لا بعنوان مخصوص مثل كونه عالما ولو كان كل واحد منها متعقلا بعنوان
مخصوص مثل ان يعد جميع افراد الموضوع فيقال العالم وهذا وذاك حادث لم يمكن الاستدلال بهذه الكبرى على ان
العالم حادث فظهر ان شارح المواقف في هذا الدفع مغالط والحق مع شارح المقاصد هذا الثاني من وجوه استدلال
الامام على بداهة تصور الوجود وهو ما مضى على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه لكنه بالاكتساب وبان حصول
العلم منحصر في الضرورة والاكتساب تقريره على ما في شرح المقاصد هو ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم
به اما بالضرورة او الاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه
انما يكون للمركب والوجود ليس بمركب والا فاجزاؤه اما وجودات او غيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشيء
على نفسه وما ذات الجزء للكل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظ واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية
الكل وليس بداخل في نفسه وهذا اللزوم بناء على ان الوجود المطلق الذي فرض المركب منه ليس خارجا عن الوجودات
الخاصة بل اما نفس ماهيتها ليلزم الثاني او مقوم لها ليلزم الاول والا يجوز ان يكون الاجزاء وجودات
خاصة هي نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم يكن الاجزاء

وجوداته فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زايد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما
ليس بوجود وهو ح وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزايد العارض بل في معروضه هف و
هذا بناء على ان الظ ان يكون الامر الزايد هو الهيئة الاجتماعية العارضة لتلك الاجزاء فان لم يكن ذلك الامر الزايد
عارضا للاجزاء فاما ان يكون معروضا لها فيكون التركيب في عارضه لا فيه وكذا اذا كانا عارضين لمعروض
واحد واما ان يكون لا عارضا ولا معروضا فلا يكون هناك تركيب لا في الوجود ولا في عارضه ولا في معروضه بل في
امر اجنبي فيكون الخلف اخش واما بالرسم فلما ثبت في موضعه من انه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم
وهذا متوقف على العلم به وهو دور بما عداه مفصلا وهو ح ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والكنه والجواب
عما ذكر في امتناع تركب الوجود النفس اي لو صح بجميع مقدماته لزم ان لا يكون شيء من الماهيات مركبا لجريانه فيها
بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو ح واما غير بيوت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زايد هو البيت فلا
يكون التركيب في البيت هف ولا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل بانا نختار انه يحصل امر زايد على كل
جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون التركيب لا فيه ولا حاجة الى حصول امر زايد على المجموع فالوجود محض
المجموع الذي ليس شيء من اجزائه بوجود كما ان البيت محض الاخشاب والهيئة التي ليس شيء منها ببيت والعشر محض
الاحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية
التي يقع بها التحديد الزاما لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق
يدعى بداهته واكتسابه بل له معان بعضها كسبي وبعضها بديهي وح لا يصح الحمل بان اجزاء الوجود امور يتصف بالعدم
او بوجود هو عين الماهية او لا يتصف بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحل ما اشرنا اليه من انها وجودات اي امور يصدق
عليها الوجود صدق العارض على المعروض وح لا يلزم شيء من المحالين ولا اتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود
لانه لا انما يزيد بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج فمعنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شيء
من الاجزاء بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه الوجود كسائر المركبات بالنسبة
الى الاجزاء العقلية فانها لا تكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها صدق العارض وقد يقع صرح الشيخ في الحكمة
المشرقية بان التحديد لا يختص بالاجزاء الذهنية المحمولة بل ربما يكون بالاجزاء الخارجية كما في تحديد البيت بالجدران
والسقف واعلم ان المقصود ابطال الاستدلال والا فالحق ان الوجود معنى بسيط ليس له اجزاء خارجية ولا
عقلية كما سيجيء وعما ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم ما ثبت في موضعه من انه انما يتوقف على الاختصاص لا على
العلم بالاختصاص وانه وان لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها سلمناه لكن العلم بالمساواة لا
يتوقف الا على تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه كذلك فلا يلزم الدور ولا الاحاطة بما لا يتناهى وقد يستدل على
امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين اخرين احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للمرسوم وهو اخص
من مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء او لانه
اعم الاشياء اي بحسب التحقق دون الصدق والاعم اعرف لكون شرطه ومعناه اقل ويجاب اما عن الاول
فبانه على تقدير تسليم التوقف يكون مزيفا بالاخص وهو لا يستلزم الدور والا لما شرطين المذكورين سابقا
وكلاهما في محل المنع واما عن الثاني فبان الحكم بانه لا اعرف من الوجود انما يصح على القول ببداهة الحكم بكون

مفهوم الوجود

تصور الوجود بديهيا كما هو مذهب المص وغيره من المحققين واما على القول بكونه نظريا لا يكون فرق بين الحكمين
ويصح منع كون الوجود اعرف الاشياء هذا والمهدي الاستدلالين للامام على بداهة الوجود والجواب عنهما
ثما اشار المص بقوله والاستدلال لتوقف التصديق بالنسبة فيه هذا اشارة الى الدليل الاول اي الاستدلال
على بداهة تصور الوجود بكون التصديق بالمنافاة بين الوجود والعدم متوقفا على تصور الوجود او توقف الشيء
على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا وابطال الرسم بطل هذا اشارة الى الدليل الثاني اي والاستدلال
عليه بامتناع اكتسابه لو لم يكن بديهيا لان الاكتساب اما بالحد وهو بالاجزاء فيلزم توقف الشيء على نفسه وخلاف
الفرض واما بالرسم وهو باطل كما عرفت جميع ذلك تفصيلا فقوله او عدم تركب الوجود عطف على قوله توقف الشيء
على نفسه على سبيل الترديد لان اللازم على تقدير كون الاكتساب بالتحديد هو احد الامرين لا مجموعهما وقوله و
ابطال الرسم بالواو دون او عطف على احد الامرين على سبيل الجمع لان امتناع الاكتساب يتوقف على مجموعهما
فتدبر وقوله باطل اشارة الى الجواب عنهما وهو خبر عن الاستدلال هذا الثالث من وجوه استدلال الامام ان
الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة الى المتكلم والعلم بوجوده بديهي لا يتوقف على كسب
اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا واجيب بانه ان اريد ان تصور وجوده بالحقيقة بديهي ممنوع وان سلم فلا نم
ان المطلق جزء منه وتصوره جزء من تصوره وان اريد ان التصديق اي العلم بانه موجود بديهي فغير مفيد لان كونه بديهيا
بجميع اجزائه مم وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر تقرير الامام
بل صريحه على ما في شرح المقاصد ان المراد هو تصديق الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه على
تقدير كونه كسبيا لا بد من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من
ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودي وهو متصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام
عن المنع المذكور وزاد عليه فقال وايضا لا دليل عن سالبتين فلا بد من الانتهاء الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول
للموضوع ضرورة ثم دفعهما بان الذي لا بد من الانتهاء اليه دليل هو ضروري لا وجوده فانا نستدل بصدق المقدمتين
لا بوجودهما في الخارج وبان الموجبة ما حكم فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده له فاورد
شارح المقاصد عليه بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين في الايصال الى المتصور وان كلامه صريح في انه يتوقف
بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل في الجملة وان مراد الامام من الدليل الذي لا بد من العلم بوجوده هو الامر
الذي يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتبة وانه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده وثبوته
له نعم يمكن ان نفي الوجود هنا رابطة وليس الكلام فيه وقال شارح المواقف في توجيه كلامه لعله اراد كما انه لا
دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد في التعريف
من مفهوم وجودي اما ضروري او منتهي اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق جزء منه ولا
يخفى بعده هذه هي وجوه استدلال الامام مع اجوبتها وانما لم يتعرض المص للوجه الثالث لكونه راجعا في الحقيقة
الى الاول فان مناطهما ليس الا استدلال على بداهة تصور الوجود لكونه جزء المعلوم بالبديهة سواء كان تصورا
او تصديقا اي تصديق كان فان قيل تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفت الى حصوله عرفت بمجرد
التفاتها اليه بغير كسب اي حاجة الى الاستدلال بقول بداهة كل بديهي وكذا كسبية كل كسبي كلتاهما

بديهيتان بعين ما ذكر قلنا انما يكون كذلك لو كانت البداهة والكسبية لازمتين بيّنتين للمعقول ليلزم من الالتفات الى
البيّن والبين وما ذكرنا انما يجري في حال الحصول واما بعده فلا اذ لا يجب بقاء كيفية حصولها وهكذا اخذ في
تطاولت المدة وتكثرت الصور توجهنا اليها فلنبتني عليها في بعض الصور كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال
وذلك بالبديهيات اولى اذ في الكسبيات اعمال فلما ينسى وقال المحقق الدواني وفيه بحث لانه اذا كان عدم تذكر
المشقة التي قد كانت قليلا كان اشتباه البديهي بالنظري قليلا لان هذا الاشتباه انما يحصل بالتردد في انه هل
كان فيه مشقة الكسب ام لم يكن والمفروض ان نسيان المشقة الحاصلة قليل فالتردد في حصول المشقة مع انها قد
كانت قليل فالشك في بداهة البديهي مبني على احتمال قليل الوقوع فيكون قليلا ثم قال والجواب ان المدعى
ان المشقة الحاصلة فلما نسي حصول المشقة لا ينفك في الغالب عن تذكرها وح يحصل الجزم بالكسبية ولا يلزم
من ذلك ان يكون الغالب على تقدير عدم حصول المشقة تذكر عدم المشقة حتى يحصل الجزم بالبداهة بل كثيرا ما
يقع التردد في انه هل كان هناك مشقة فنسيت ام لم يكن وان كان وقوع الشق الاول قليلا فان ندرة الوقوع
لا تستلزم ندرة احتمال الوقوع عند العقل واحتمال وقوع النادر يقدح في الجزم بعدم وقوعه وتوضيحه
ان غالب الاحوال تذكر المشقة وهو يوجب الجزم في الكسبيات ونادرها عدم التذكر وهو لا يوجب الجزم بالبديهية
لاحتمال ان يكون المشقة حاصلة وقد نسيت فيكون الشك في بداهة البديهيات اكثر من الشك في كسبية الكسبيات
هذا واعلم ان المنكرين لبداهة الوجود ايضا مفسكانوهم فرقتان الاولى من يقول انه متصور لكن لا بالبديهية
بل بالكسب ولهم وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زائد عليها فان كان نفس الماهية والماهيات لا تستبديهية
كان الوجود غير بديهي وان كان زائدا عليها كان عارضا لها لان ذلك معناه فيكون تابعا لها في المعقولية
اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض وهي غير بديهية فكذا الوجود العارض لها بل هو اولى فان قيل الكلام في
الوجود المطلق لا في الوجودات الخاصة التي هي العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا المطلق
الماهية والكسبيات انما هي الماهيات المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات
المكتسبة اجيب بان الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما سيجيء فيكون تابعا لها وهي تابعة للماهيات
المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وكذا مطلق الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه ضادفا عليها
غير مقوم لها فيكون تابعا فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة الثاني ان
الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهية لكنهم
عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته ولم يفتقر المثبتون منهم الى الاحتجاج
عليها والجواب عن الاول انا لا نم ان العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض دون
المعروض وعدم استقلاله انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض الماهيات
فيكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب وعن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريفا حقيقيا لا لفظيا كما مر وعن الثالث
ان الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود لا تستلزم بداهة الحكم
كما عرفت فيجوز ان يكون الحكم بها كسبيا او بديهيا خفيا فيحتاج الى تنبيه والثانية من يقول ان الوجود
لا يتصور اصلا وهو في مقابلة القول بانه اظهر الاشياء قال شارح المقاصد واخترع الامام لذلك

مشكلات منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا لزاما للقائلين بان حقيقة الوجود المجرد فان معنى التجرد معلوم
قطعا ومبنا على ان الوجود طبيعة نوعية لا يختلف الا بالاضافات وسيجيء القول في ذلك ومنها انه لو تصوره لتصور
في النفس صورة مشابهة له مع ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية
الموجودة فيها على انا نمنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة كذلك
فظ ان ليس قيام الوجود كذلك لما سيجيء ومنها ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه
ليس غيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو نفي صرف لا يعقل الا بالاضافة الى
وجود فيدور والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله
على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فالسلب يضاف الى الايجاب وهو غير الوجود **مسئلة**
الثانية في اشتراك الوجود معنى اتفق جمهور المحققين على ان الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات
وخالفهم فيه ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري وذهبا الى ان وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك
الا في لفظ الوجود واستدل الجمهور بوجوه ثلثة اشار المصنف اليها بقوله وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود
واتحاد مفهومه نقيضه وبقوله لفهمه يعطي الشركة اي وتردد الذهن في خصوصيات الماهيات مع الجزم بالوجود
المطلق وهذا اشارة الى اول الوجوه وكون نقيض الوجود اي العدم مفهوما واحدا وهذا اشارة الى ثانيها
وكون الوجود قابلا للقسمة الى الواجب والجوهر والعرض وهذا اشارة الى ثالثها يعطي اي يفيد كل واحد من هذه
الوجوه الثلثة الشركة اي اشتراك الوجود معنى بين الموجودات اما الاول فمنها انه لو لم يكن مشتركا لامتنع
الجزم به عند التردد في الخصوصيات ضرورة انه على تقدير عدم الاشتراك اما نفس الخصوصيات او مختص بها ذاتيا
كان او عرضيا فبزوال اعتقادها مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات يكون عين
التردد في الوجودات التي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شيء يستلزم التردد فيما
يختص به قطعا سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوكه فالباقي ليس الا معلوم عدم الاختصاص والثاني اعني
امتناع الجزم بالوجود عند التردد في الخصوصيات باطل لانا اذا نظرنا في الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد
في كونه واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا
الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المجزوم به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات
مشتركا بين الكل فالمقدم اي عدم كونه مشتركا مثله فالوجود مشترك وهو المطلوب فان قيل ان اريد بالجزم بخصوصية
ذات ما بعينها فهو ظاهر البطلان وان اريد الجزم بمعنى اخر فهو ممنوع اجيب بتخصيص الدليل وهو ان يقال اذا جزمنا
بوجود ممكن وجزمنا مع ذلك بان علته جوهر مثلا فلا شك انا نجزم بان العلة موجودة وبانها خصوصية
الجوهر فاذا فرضنا زوال اعتقاد خصوصية الجوهر باعتقاد ان العلة خصوصية العرض وجدنا الاعتقاد
بان العلة موجودة باقيا بحاله لم يتغير ولم يتبدل باعتقاد اخر اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لم يتصور
ذلك قطعا فان قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود اخر مشترك بينه وبين غيره فانا نجزم
بوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره قلنا اولا ان هذا لا يضرنا فان الوجود لو كان موجودا
لكان له وجود مشترك بينه وبين غيره لا محالة ولهذا احال المحققون وجوده كما ستعرف وثانيا ان التردد انما

يقع فيما هو من الموجودات لانا نجزم بان علة الموجود يجب ان تكون موجودة ومفهوم الوجود ليس من الموجودات
بل هو من المعقولات الذهنية كما سيجيء فان قلت التردد في تجويز العقل وهو لا يستلزم المطابقة للواقع وكون
الوجود من المعقولات الثانية وغير موجود في الخارج ليس بينا بحيث لا يمكن للعقل ان يشك فيه وايضا الكلام
في الوجود المطلق الشامل للذهن والخارج ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى قلت التردد انما وقع في خصوصية
شيء يجزم بوجوده في الخارج لما اشرنا اليه من الجزم بان علة الموجود موجودة فيستلزم المطابقة للواقع من حيث
الوجود في الخارج بمعنى انه ما يعلم انه ليس بموجود في الخارج لا يجوز ان يشمله التردد في شيء نعلم وجوب كونه
موجودا في الخارج فليتفطن وقد يجاب ايضا بانه ان اراد انه يلزم ان يكون الوجود مشتركا في الواقع بين تلك
الخصوصيات وبين الوجود فذلك غير لازم الا اذا كان الوجود موجودا في الواقع وهو ممنوع وان اراد انه يلزم كون
الوجود قابلا للاشتراك بين نفسه وغيره فالجواب بتغاير الاعتبارين كما في سائر المفهومات العامة ومن يجيب
الاعتراض على هذا الدليل النقض بالمهية وبالتشخص بان يقال نجزم ان هذه العلة لها مهية وتشخص وتتردد
في خصوصياتهما فيلزم كونهما مشتركين بين المهيات والتشخصات والجواب لزوم الاشتراك بينهما ايضا فاصحاب
المواقف والتحقيق انه ان اريد بمجرد الاشتراك الوجود بين المهيات معنى لانما تماثل الوجودات في الحقيقة فالمهية
والتشخص ايضا كذلك وان اريد التماثل فالنقض بهما وارد وانت خبير بانه لم يدع احد التماثل بهذا الدليل ولا يثبت
الادلة فهذا التحقيق مما جدوى له وتقرير الدليل الثاني ان مفهوم نقيض الوجود وهو العدم واحد بالضرورة
فلو لم يكن الوجود ايضا معنى واحدا لزم بطلان الحصر بين الوجود والعدم لانه اذا كان الوجود مشتركا لفظيا كان
قولنا هذا الشيء اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشيء اما انسان مثلا واما معدوم وهذا
الحصر الاخير باطل فكذا الحصر الاول بخلاف ما اذا كان العدم ايضا مشتركا لفظيا فانه يصير قولنا هذا الشيء
اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشيء اما انسان واما ليس بانسان لان العدم يكون رفعا للا
لانه رفع للوجود المقابل وهو الانسان في هذا الفرض وظاهر تحقق الحصر في قولنا هذا الشيء اما انسان واما ليس
بانسان فظهر انه لا بد في هذا الدليل من اخذ اتحاد مفهوم العدم لكن بطلان الحصر بين الوجود والعدم باطل
فكون الوجود مشتركا لفظيا باطل فالوجود مشترك معنى وهو المطلوب ثم ان شارح المقاصد قرر هذا الدليل بانه
لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد
المعاني او معدوم كان عند العقل يجوز ان يكون متصفا بالوجود بمعنى اخر ثم قال وهذا لا يتوقف على اتحاد
مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى اخر يعني انه اذا
كان حين تعدد الوجود بطلان الحصر باعتبار جواز اتصافه بوجود اخر فحين تعدد العدم يزيد جواز اتصافه بعدم
اخر فيصير البطلان اظهر اقول هذا عجيب لان جواز اتصافه بوجود اخر انما يكون بان لا يتصف بهذا الوجود
المعين وهو اتصافه برفع هذا الوجود المعين الذي هو العدم المعين فجواز اتصافه بعدم اخر لو كان مع الاتصاف
بهذا العدم المعين فكيف يمكن ان يقدح في الحصر بين هذا العدم المعين وبين الوجود المعين الذي هو رفعه ولو
كان مع عدم الاتصاف بهذا العدم المعين فيكون متصفا بهذا الوجود المعين فكيف يمكن ان يكون متصفا
بوجود اخر ولو سلم فكيف يكون اتصافه بوجود اخر قادحا في الحصر بين هذا الوجود المعين ورفعه وظاهر ايضا

مما ذكرنا

مما ذكرنا بطلان ما توهمه الشارح القوشجي من ان جزم العقل بالانحصار بين الوجود الخاص وعدمه على تقدير تعدد
مفهوم العدم ايضا انما هو بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم
غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا زيد ليس موجودا
بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود اخر او حدث بعدم اخر صدق انه ليس موجودا بوجوده
الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس
موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص
الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية انتهى وذلك لان الشيء حين يتصف بوجود غيره لو لم يتصف بوجود نفسه
فقد اتصف بعدم نفسه اي بعدم يقابل وجود نفسه فلم يخل الموضوع عن وجود نفسه وعدمه المتقابلين ولو اتصف
بوجود نفسه مع اتصافه بوجود غيره لم يكن اتصافه بوجود غيره واسطة وحين يتصف بعدم غيره لو لم يتصف بعدم نفسه
فقد اتصف بوجود نفسه المتقابل فلم يخل عن المتقابلين ولو اتصف بعدم نفسه مع اتصافه بعدم غيره لم يكن اتصافه
بعدم غيره واسطة فنحن لو لحظنا تلك المقدمة الاجنبية او لم نلحظ لم يكن الموضوع خاليا عن وجود نفسه وعدمه
المتقابلين وذلك هو معنى الحصر العقلي وايضا لا معنى لقوله صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب
انه معدوم بعدمه الخاص اذ لا معنى لعدمه الخاص الا سلب وجوده الخاص فكيف يمكن ان يصدق سلب وجوده الخاص
ويكذب عدمه الخاص وحمل عدمه الخاص على سلب جميع الوجودات مع فرض تعدد كلا مفهومي الوجود والعدم
كما نقل منه ووجه به كلام المحقق الدواني مما لا يمكن ان يذهب اليه ومسكة ثم قال شارح المقاصد فلذا عدلنا
عما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم
دليلا رابعا نقرره ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم واحد لما كانا نقيضين مرفوعين ارتفاعهما
عن الوجود بمعنى اخر واللازم باطل قطعا اقول هذا عجيب فانه لا فرق بين ما ذكره القوم وما جعله دليلا رابعا
سوى ان الثاني في احدهما بطلان التناقض بين الوجود والعدم وفي الاخر بطلان الحصر العقلي بينهما وما نقرر
فرقا بينهما فلاي سبب احتاج احدهما الى اعتبار وحدة مفهوم العدم دون الاخر ثم ان الشارح القوشجي فرد
الدليل الرابع بان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل
من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين اقول ايضا انه لا يمكن ان يكون احد
طرفي التناقض مفهوما واحدا والطرف الاخر مفهوما متعددة كل منها نقيض للطرف الاول وذلك لانه يلزم
ان لا يكون شيء منها نقيضا للطرف الاول لامكان خلو الموضوع عنهما بان يكون واحدا اخر من تلك المفهومات
المتعددة فهذا التقرير يرجع الى تقرير شارح المقاصد ويرد عليه ايضا ما اوردناه عليه فانه كما لا يمكن تحقق
التناقض بين اكثر من مفهومين لا يمكن تحقق الحصر العقلي ايضا بين اكثر من مفهومين فلا فرق بينهما في اعتبار وحدة
العدم وعدمه فان قيل عليه الوجود نقيض للعدم وهو ظاهر وعدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه وليس عدم
العدم هو الوجود لان تصور عدم العدم موقوف على العدم بخلاف تصور الوجود فيتحقق للعدم نقيضان الوجود
وعدم العدم فيبطل ان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين بجاب بان العدم يؤخذ باعتبارين احدهما بمعنى سلب
الوجود فيكون في قوة السالبة وثانيهما بمعنى ثبوت سلب الوجود فيكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فالاثبات

الاول نقيضه الوجود لانه في قوة الموجبة لا عدم العدم لانه في قوة السالبة السالبة المحمول وليس بين السالبتين
تناقض وبالاعتبار الثاني نقيضه عدم العدم الذي في قوة السالبة المحمول وهي تناقض مع الموجبة هذا فان قيل
لا نسلم ان مفهوم السلب احد بل سلب كل شيء مفهوم مخالف لسلب غيره قلنا لا تمايز بين سلب وسلب من حيث هو سلب
بالضرورة وانما التعدد بين السلوب بالاضافة الى ما هو سلوب لها كيف ولو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة
الى ما هو سلب له لم يكن نقيضا له لتجويز العقل خلو الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلبية اخرى سواء كان السلب مضافا
الى الوجود او الى غير الوجود والحق ان وحدة مفهوم السلب من حيث هو سلب من اجلى الضروريات التي لا يحتاج
الى تنبيه اصلا ولا يصح قياسه بالوجود فلا يرد ان من لا يسلم الاشتراك في الوجود لا يسلم الاشتراك في
مطلق السلب بل المشترك بين السلوب عنده هو لفظ السلب كما في الوجود وتقرير الدليل الثالث انا نقسم الوجود
الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ووجود العرض ووجود كل من
الجوهر والعرض الى وجودات اجناسه ووجود كل جنس الى وجودات انواعه ووجود كل نوع الى وجودات افراده
فيجب ان يكون الوجود مشتركا بين جميع اقسامه ضرورة وجوب اشتراك مورد القسمة بين الاقسام لان التقسيم
عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم فالقسم عبارة عن مجموع مورد
القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة وحيث اعتبرنا في جميع هذه التقسيمات تقسيم الوجود الى الوجودات
فلا يرد انا لا نسلم من قبول الوجود القسمة بين الواجب والممكن كونه مشتركا بين جميع الموجودات اذ نصيد ونقول
العالم اما واجب وممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الموجودات الممكنة لكون البعض غير عالم بالضرورة
وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر وقسمهما مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا
الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان ومن لم يعتبرها اعتبرناه صريحا فانه لا محذور فان
من قال الموجود اما واجب وممكن مراده الموجود اما موجود واجب وموجود ممكن وهكذا وكذا المراد في المثال
فان معنى قولنا العالم اما واجب وممكن هو ان العالم اما عالم واجب وعالم ممكن فلما لم يصح تقسيم العالم
الممكن الى العالم الجوهر والعالم العرض وهكذا لم يلزم اشتراك العالم بين جميع الممكنات وكذا معنى قولنا الحيوان اما
ابيض او غير ابيض هو الحيوان اما حيوان ابيض او حيوان غير ابيض وكذا معنى قولنا الابيض اما حيوان او غير حيوان
هو الابيض اما ابيض حيوان او ابيض غير حيوان فلا يلزم اشتراك الحيوان بين جميع افراد الابيض ولا اشتراك الابيض
بين جميع افراد الحيوان ويلزم اشتراك الوجود بين جميع الموجودات ثم انه اعترض على الادلة الثلثة اما على
الاول فبان الامر المقطوع به الباقي هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة مط واما على الثاني فبان معنى
قولنا زيد اما موجود واما معدوم انه اما موجود باحد الوجودات المتخالفة او ليس بموجود اصلا واما على
الثالث فبان تقسيم الوجود بناء على المسمى بلفظ الوجود واجيب بان جميع ذلك انما هو بملاحظة لفظ الوجود
وشموله لتلك المعاني المتخالفة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الحرف والحصر العقلي
وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللفظ واوضاعها هذا واعلم ان الحق كما صرح به كثير من المحققين هو ان المط في هذه
المسئلة اعني اشتراك الوجود معنى بين جميع الموجودات بديهي جدا وهذه الوجوه تنبيهات عليه فان بعض التنبيهات
يجوز ان يحتاج الى تنبيه سيما بالنسبة الى بعض الاذهان ونقل في المواقف عن بعض الفضلاء ان هذه القضية
اي كون الوجود مشتركا معنى ضرورية اذ يعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود من الشركة في الكون

في الكون

في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم ولا يمنعه الا المعاند ومن زعم انه غير مشترك فقد اعترف بانه مشترك
من حيث لا يدري اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا يحكم عليه بانه غير مشترك للزمه البرهان في كل وجود وجود
انه غير مشترك واذا لم يكن الدعوى عامة لم يمكن اثباتها بدليل عام ثم اجاب عن هذا بانا ناخذ سالبة لا موجبة
معدولة فنقول لا يوجد معنى مشترك بينها ليس الوجود وذلك لا يقتضي وجودا مشتركا بينها فان السالبة
لا تقتضي وجود الموضوع وقال شارح المواقف ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود
وهذا معنى واحد شامل لجميع الخصوصيات **المسئلة الثالثة** في ان هذا الوجود العام البديهي
الذي قد ثبت بداهته واشتراكه معنى في المسئلتين السابقتين زائد على الماهية في جميع الموجودات سواء
كان واجبا او ممكنا والمخالف في هذه المسئلة ايضا هو ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري واتباعهما
القائلون بان وجود كل ماهية عبارة عن نفس حقيقتها وهذا الحصر من الاشتراك اللفظي لاحتمال الاشتراك
ان يكون الوجود في كل ماهية امرا زائدا على الماهية مختصا بها لا نفسها واما الحكماء فانهم وان قالوا بعينية الوجود
في الواجب الا انهم لم يريدوا هذا المفهوم المشترك بل اراد وا معنى آخر كما سنعرفه ثم واستدل الجمهور على
زيادة الوجود في الجميع بوجوه كثيرة اشار المص اعلى الله مقامه الى خمسة منها فقوله فيغاير الماهية تصريح
بالدعوى على سبيل التفريع على المسئلة السابقة اي لما عرفت كون الوجود معنى مشتركا بين الموجودات
فهو مغاير لماهياتها بمعنى انه ليس نفس شيء منها ولا جزء لها فان المغايرة وان كانت شاملة للجزئية ايضا
الا ان المراد فيهما الخصوصية قطعا وما قيل هذه الفا للتعقيب لا للتفريع فان تخصيص المدعى بزيادة الوجود
المشترك فيه لا يدفع مذهب الاشعري وهو عينية الوجودات الخاصة ليس بشيء لان المشهور ان الاشعري لا يقول
بمعنى للوجود الا الماهية الخصوصية فعنده لفظ الوجود في كل ماهية مخصوصة يرادف الاسم الموضوع لتلك
الماهية بخصوصها كالانسان والفرس فليس عنده وجود خاص فان الخاص انما يكون بازاء العام وهو ليس
قابلا به فمذهب الاشعري مركب من جزئين احدهما ان الوجود ليس له معنى مشترك بل هو في كل ماهية نفس انها
لا امر زائد عليها ففي المسئلة السابقة بطل الجزء الاول وبقي احتمال ان يكون الوجود مع كونه مشتركا عين
الماهيات جميعا فقصد ابطاله ايضا في هذه المسئلة ليبطل مذهبه بكلا جزئيه وقوله والا لاتحدت
الماهيات ولم ينحصر اجزائها اشارة الى اول الدلايل وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا على الماهيات بالمعنى
المذكور لكان اما عينها او جزءها وكلاهما محالان اما الاول فلانه لو كان الوجود عينا للماهيات لاتحدت
الماهيات ولم يتحقق مغايرة ذاتية بين ماهية وماهية اخرى ضرورة كونها عين الوجود الذي هو معنى واحد والتالي
باطل بالضرورة وما قيل عليه من انه ذهب جماعة من الصوفية الى ان ليس في الواقع الا ذات واحدة لا تركيب
فيها اصلا بل لها صفات هي عينها وهو حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات الامكان
ولها تعددات بقيود واعتبارات بحيث تكثر الى موجودات متمايزة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي فالمص
يهدم برهان على بطلان ذلك ثم ما ذكره من عدم اتحاد الماهيات ولا نم ايضا اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود
ممكن اصلا فضلا عن المحقق الشريف بان هذا خروج عن طور العقل فان البديهة شاهدة بتعدد الموجودات
تعددا حقيقيا وانهاء ذوات وحقائق متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك المقالة
يدعون استنادها الى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وانه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل ودلائله

المسئلة الثالثة في ان هذا الوجود البديهي الذي يثبت بداهته ومغايرته للماهية

بل هو معزول هناك كالحس في ادراك المعقولات واما المقيدون بمدجات العقل والقائلون بان ما شهد له
فمقبول وما شهد عليه فمردود وانه لا طور وراءه فيزعمون ان تلك المكاشفات والمشاهدات على تقدير
صحتها ما اولة بما يوافق العقل فهم بشهادته بديهة عندهم مستغنون عن اقامة البرهان على بطلان امثال ذلك
وبعد دون تجويزها مكابرة لا يلتفت اليها واما الثاني فلان الوجود لو كان جزء للمهية لكان لها اجزاء اخر
بالضرورة موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم فيلزم كون الوجود جزء لتلك الاجزاء ايضا وهكذا
فيلزم ان لا ينحصر اجزاء المهية بل تكون غير متناهية وهو محال اما اذا فرض كون الوجود جزءا خارجيا للمهية
مع كون هذا الفرض محالا لما سيجيء من انه من المعقولات الثانية فللزوم التسلسل ضرورة كون تلك الاجزاء مترتبة
في الوجود واما اذا فرض كونه جزءا عقليا وط انه يكون جنسا او يكون هناك جنس فهناك فصل موجود
هو جزء له ايضا وهكذا الى غير النهاية فللزوم امتناع تعقل مهية من المهيات بالكنه وهو بط لانا نعقل بالضرورة
كثيرا من المهيات بالكنه بمعنى تصور جميع ذاتياتها الاولية والثانوية وانكار ذلك مكابرة صريحة على انها بجهة
كونها معلومة للمبادي العالية ومرتبة فيها مع كونها مترتبة وهو تسلسل محال هذا اذا قلنا بعدم تحقق الاجزاء
العقلية متمايزة في الخارج كما هو المشهور لان الاجزاء العقلية لكونها متحدة في الوجود لا تقدم لها على الكل
في الخارج واما على راي سيد المدققين فلها تقدم على الكل بحسب الخارج بناء على مذهبه من ان التقدم راجع الى
الاحقية في الوجود فح يكون تلك الاجزاء مترتبة في الخارج فيلزم التسلسل وايضا على التقديرين لا بد من الانتهاء
الى البسيط فان الكثرة مط لا بد من اشتمالها على واحد غير كثير هو مبدؤها فينتهي سلسلة التركيب اليه لا محالة هف
فان قيل على تقدير كون الاجزاء عقلية لا يلزم الانتهاء الى البسيط لان معنى التركيب العقلي ان العقل ان يحلله الى
امور هي تلك الاجزاء العقلية فتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء تحليلية لا يحتاج المهية الى تفصيلها لا في الخارج
وهو ظ ولا في الذهن لامكان وجودها فيه من دون تلك التفاصيل نعم يحتاج اليها في النحو التفصيلي من الذهن
لا في الوجود الذهني مط ولا محذور في كون التحليل غير واقف عند حد معين كما في انقسام المقادير اقول
يجب كون الاجزاء العقلية مط متمايزة في حد ذاتها ضرورة كونها منحصرة فيما به الاشتراك وما به الامتياز
وهما ان صفتان ثابتتان لها في نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل ومعنى كونها تحليلية انه لا يجب كونها متمايزة
في الوجود الخارجي بل هي مخلوطة بحسب هذا النحو من الوجود وليس معناه ان كونها اجزاء انما هو بتعمل العقل و
تحليله بل هي اجزاء في نفس الامر متمايزة فيها بخلاف اجزاء المقادير فان كونها اجزاء انما هو بتحليل العقل و
تعمله ولا يلزم من ذلك كونها غير مطابقة لما في نفس الامر لان لها منشأ انتزاع في نفس الامر هو كون المقسوم
مقدارا قابلا للتحليل بخلاف فرض التحليل في مثل النقطة ولا يجب بمجرد ذلك كونها متمايزة منكثرة في نفس
الامر واما الاجزاء العقلية فانها يجب كونها متمايزة منكثرة في نفس الامر لما عرفت فاذا كانت منكثرة بالفعل في نفس الامر
يجب لا محالة اشتمالها على الواحد لا يق لانم وجوب انتهاء كل كثرة الى واحد حقيقي فان الفرد الضروري هو ان الكثرة لا بد
منها من واحد عددي لا من واحد حقيقي والواحد العددي يجوز اشتماله على احاد اخر مثلا الكثرة من الانسان
لا بد لها من الاشتمال على انسان واحد وظاهر انه مركب من اجزاء لا يقدح في كونه مبدأ لتلك الكثرة لانا نقول
كل كثرة لا بد ان ينتهي الى واحد لا يكون مركبا من افراد من جنس افراد تلك الكثرة سواء كان واحدا حقيقيا او مركبا
لكن لا من افراد من جنس تلك الكثرة فاجزاء المهية يجب ان ينتهي الى ما هو جزء واحد للمهية من حيث هو جزء للمهية

ولا يكون مشتملا على ما هو جزء للمهية هذا ويرد على هذا الدليل انه انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع المهيات
ولا جزء لجميعها ولا يلزم من ذلك كونه زائدا على الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض وعينا او جزء في البعض بلا
ضم شيء مما ذكر ثم اما عدم لزوم اتحاد جميع المهيات فظاهر واما عدم لزوم تركبها من اجزاء غير متناهية فلجواز الانتهاء
الى اجزاء وجوداتها زائدة عليها فان قيل اختلاف الوجود في العروض والعينية والدخول غير منصور لانه مفهوم
واحد فلا يمكن اختلاف مقتضاه قلنا لا نقول ان الوجود يقتضي ذلك بل المقتضي لذلك هو المهيات ولو سلم
ان المقتضي هو الوجود فلا نم وجوب الاستواء في مقتضاه وانما يلزم لو كان ضروريا وهو ممنوع والتشكيك لا يدفع
مطلوبكم وهو ادعاء الكلية لان اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع ولا يلزم منه ان يكون عرضيا
ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع والحق ان الذي يوجد بديهية وهذه الوجوه تنبيهات عليها فلا يضرها عدم
تناهيها كما صرح به شارح المقاصد وغيره من المحققين هذا قوله ولانفكاكهما تعقلا اشارة الى الدليل
الثاني وتقريره ان تعقل الوجود ينفك عن تعقل المهيات اي تعقل المهية ولا تعقل الوجود ذهنيا كان او خارجيا
فلا يكون الوجود نفس المهية ولا داخلا فيها والا لامتنع انفكاك تعقله عن تعقلها فان قيل تعقل المهية كيف ينفك
عن تعقل وجودها الذهني وتعقلها اعتبار عن وجودها في الذهن بالاعتبار اجيب بان تعقلها وان كان اعتبارا
عن وجودها في الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن بالاعتبار لان المتعقل غير المتعقل بالاعتبار
وان كان عينه بالذات في بعض الصور فان قيل لا نم انا نعقل المهية مع الغفلة عن وجودها فانه كلما تمثل المهية
في الذهن تمثل وجودها فيه اجيب بانه لو كان تمثل المهية مستلزما لتمثل وجودها لاستحال الشك في ان المهية
موجودة عند تمثلها في الذهن اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمفهومه عند تمثله في الذهن وليس كذلك
فانا نعقل مهية المثلث وغيرها ونشك في وجودها الخارجي والذهني فان قيل محصل هذا الوجه انا نتصور
المهية ولا نصدق بوجودها فالمهية معلومة اي تصورا والوجود ليس بمعلوم اي تصديقا فلا يتحد الوسط
اقول التعقل اعم من التصديق فلا باعث على حمل الكلام على ما ذكرت بل المعنى انا نتصور المهية ولا نتصور وجودها
او انا نصدق بثبوت المهية وانتفائها لها بمعنى انها هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني او الذهني لها كما
صرح به شارح المقاصد لا يقال حاصل هذا الدليل انا نعقل المهية مع الغفلة عن كلا شقي الوجود الخارجي والذهني
وهو لا يدل على زيادة الوجود المطلق فانه يمكن زيادة كل من الشقين بدون المطلق بمعنى مغايرته مفهومه مع
مفهوم المهية ظاهر بحيث لا يحتاج الى تنبيه ايضا بل المحتاج الى التنبيه انما هو زيادة مسميه لا من شيئهما
ايضا بل من حيث خصصهما وما يظن كونها افرادا لهما بحيث يصير مهية فليتدبر ثم انه يرد على هذا الدليل ايضا انه لا
يثبت الكلية فان المهيات التي لا نتصورها لعل تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود هذا وقوله ولتحقق الامكان
اشارة الى الدليل الثالث وتقريره ان الامكان ثابت للمهية ضرورة ان بعض المهيات محتاج الى الغير في الوجود
وظاهر ان حاجة الشيء الى غيره في الوجود انما يتحقق اذا جاز عدمه لذاته ضرورة انه انما امتنع عدمه لذاته لا يصح ان
يحتاج الى الغير في الوجود وهذا المعنى اعني جواز الوجود والعدم كلاهما نظرا الى ذات الشيء هو معنى الامكان
فلو كان الوجود عين المهية او جزءا لها لم يمكن عدمها نظرا الى ذاتها ضرورة امتناع سلب الشيء عن نفسه وكذا
سلب جزئه عنه فلم يمكن ان يثبت لها الامكان والمشهور في تقرير هذا الدليل هو ان الامكان عبارة عن لنا
نسبة المهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس المهية لم يتصور نسبة هناك فضلا عن لنا

الفرق بين تعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهية

الفرق بين الامكان ثابت للماهية

اذا انه

اذ النسبة انما يتحقق بين المتغايرين ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وكذا لو كان الوجود
جزءا لها وانما عدلنا عنه لامتناعه على التساوي وهو يتوقف على نفي الاولوية الذاتية فتطول المسافة وتصعب اللهم
الا ان يراد المساواة في اصل الجواز فيعود الى ما ذكرنا هذا فان قيل من زعم ان الوجود نفس الماهية يقول ان بعض الماهيات
تقتضيه لذاتها ان يكون تلك الماهية في الخارج وهو الواجب لذاته وبعضها كالانسان مثلا يحتاج في كونه انسانا في
الخارج الى غيره لا في تحقق امر زائد على ذاته وذلك هو الممكن وليس هناك امر يكون نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء
وان سلم فالمغايرة الاعتبارية كافية كما في ادراك الانسان نفسه فلا يلزم من تحقق الامكان تحقق وجود مغاير
للماهية في المفهوم كما ادعاه اجيب بان كون الماهية تلك الماهية في الخارج مفهوم مغاير لمفهوم الماهية قطعا وهذا المفهوم
هو المسمى بالوجود لا انه كون الماهية الا انه زيد عليه قيد وهو قوله تلك الماهية وح نقول اذا لم يقتض الماهية لذاتها
الاتصاف بذلك المفهوم ولا عدم الاتصاف به كان هناك مفهوم وراء الماهية نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء
فقد تحقق الامكان بمعنى تساوي النسبة ثم لا نسلم بكون الامكان نسبة بمقتضى الطرفين حتى يكون التغاير
الاعتباري كافيا والا لكان تخصيص الاستدلال بالامكان لغوا لجريانه في الوجوب بعينه بل نستدل بما
ذكرناه من ان نسبة الشيء الى نفسه وجزئه لا يكون كنسبته الى سلبهما ضرورة وقوله وفائدة الحمل والحاجة الى
الاستدلال اشارة الى الدليل الرابع وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا لكان اما عين الماهية فلا يكون لحمل الوجود
عليها فائدة وقولنا الوجود موجود فائدة اذ يكون بمنزلة قولنا السواد سواد لكن فائدة الحمل ثابتة بالضرورة فكون
الوجود عين الماهية منتف وهو المطلوب واما جزؤها فلم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال لان ذاتي الشيء بين الثبوت
له عند تعقله بالكنه ولا شك في كون بعض الماهيات متعقلة بالكنه تفصيلا كما مر لكنا كثيرا ما نحتاج في حمل الوجود
على الماهية المتعقلة بالكنه الى الاستدلال فلم يكن الوجود جزءا لها ايضا وهو المطلوب ويرد على هذا الدليل ايضا انه لا
يثبت الكلية وقوله وانتفاء التناقض وتركب الواجب اشارة الى الدليل الخامس وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا
لكان اما نفس الماهية فيلزم التناقض اي الحكم باجتماع النقيضين سواء كان الحكم صادقا او كاذبا عند سلب الوجود
عنها لان قولنا الماهية ليست بموجودة يكون ح بمنزلة قولنا الماهية ليست بماهية ومعناه ان شيئا ما يثبت له السواد
مثلا ارتفع عنه السواد والمراد التناقض المصطلح اي اجتماع النقيضين لان لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي
قولنا السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود
ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر فيلزم اجتماع النقيضين لكنا نعلم ان قولنا السواد
ليس بموجود ليس مناقضا لشيء من المعنيين واما جزؤها وهو مشترك بين الواجب والممكن فيلزم تركب الواجب لان
كل ما له جزء فله جزء اخر بالضرورة وهو معنى التركب فقوله وتركب الواجب عطف على التناقض فان قيل الذي
لا شك في صدقه هو قولنا السواد سواد ما دام موجودا لا مطلقا اذ السواد المعدوم ليس بسواد لما تقرر من ان صدق
الموجبة يستدعي وجود الموضوع فعلى تقدير ان يكون الوجود عين الماهية يكون الصادق هو قولنا السواد سواد
ما دام سوادا ولا امتناع فيه قولنا السواد ليس بسواد بل امتناعه هو قولنا السواد ليس بسواد ما دام سوادا وهو صادق
ثم ولا يلزم من جواز سلب الوجود عن الماهية اذ هو في الماهية المعدومة لا في ماهية السواد الموجود فالسواد المعدوم
كما انه ليس بموجود ليس بسواد والسواد الموجود كما هو موجود هو سواد اجيب بان هذا الفرق انما يتأتى على تقدير مغايرة
الوجود للماهية لا على تقدير العينية اذ على تقدير العينية لا فرق بين المقيد بالوجود وهو سواد وبين المطلق

فان الفرق اعتراف بمغايرة الوجود للمهية فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد فهو
سواد هذا وقريب من ذلك ما قيل ان معنى قولنا المهية ليست شيئا في الخارج ان المهية المعقولة ليس من افرادها
ما له ذات خارجية ولا نسلم فرق في ذلك واجيب بان قولك ما له ذات خارجية يشتمل على معنى الكون في الخارج فقد
اعتبر مفهوما وراء المهية وحاصله ان المهية ليست بموجودة في الخارج فلو كان الوجود الخارجي عين المهية
لكان المفهوم من سلب الوجود عنها سلبها عن نفسها بالمعنى المتبادر عن سلب الشيء عن نفسه وهذا تناقض بلا
ارتياب وما قيل من ان سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز ان لا يكون موجودا فيه فلا يكون هو هو فيه
فذلك باطل لان ما له في الحقيقة الى سلب الوجود عنه فلو كان وجوده في الخارج عينه لم يجز اصلا هذا وهذا
الدليل ايضا لا يفيد الكلية لانه يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلاثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله
عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان نقول الامكان هو ان لا يقتضي المهية الا
بالوجود اشتقاقا ولا العدم كك وهو المراد بتساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم والنسبة بين الشيء ونفسه
اشتقاقا متصور بل قد يصير مبحثا للعقلاء فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء وكذا تساوي
نسبة الشيء الى جزئه ونسبته الى سلب ذلك الجزء جائز في الاشتقاقية واما عن الثاني فبان نمنع قوله كان السواد
موجودا بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو
وجود واما عن الثالث فبان نمنع قوله كان السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس
بموجود بل بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد والوجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا لا يقال ظاهر
ان النزاع ليس في مفهوم الوجود المصدر الذي هو مبدأ الاشتقاق للفظ الموجود بحسب اللغة اذ لا يمكن ان
يذهب الوهم الى كون هذا المعنى عين المهيات وكذا مفهوم الموجود بحسب اللغة اعني مفهوم هذا المشتق الذي
هو مفهوم ما ثبت له الوجود ضرورة كونه زائدا بلا خلاف بل النزاع انما هو في انه اذا اطلق على زيد مثلا لفظ
الانسان واطلق عليه ايضا لفظ الموجود فهل المفهوم من اطلاق لفظ الموجود عليه بحسب العرف هو عين المفهوم
من اطلاق لفظ الانسان فيكون هذان اللفظان حين اطلقا على زيد كالمترادفين ام لا بل امر زائد عليه فيكونا
كالمتباينين ضد القائلين بالزيادة يكون مصداق حمل لفظ الموجود على زيد هو قيام ذلك الامر الزائد عليه
وذلك الامر الزائد هو المراد بالوجود بخلاف حمل لفظ الانسان على زيد فان مناطه انما هو كون المفهوم من
لفظ الانسان تمام حقيقة زيد وعند القائل بالعينية يكون حمل الموجود على زيد من قبيل حمل الانسان عليه بلا
تفاوت ويطلق هو لفظ الوجود ايضا على ما يطلق عليه لفظ الموجود فعنده المفهوم من لفظ الموجود ومن لفظ الوجود
ومن لفظ الانسان ثلثتها واحد بخلاف القائل بالزيادة فان لكل واحد منها عنده مفهوما على حدة فقياس حمل
المواطاة وحمل الاشتقاق بالنسبة الى الوجود بالمعنى العرفي وعند القائل بالعينية واحد واذا تحقق ذلك ظهر
لك اندفاع الاجوبة الثلثة وقد يجاب ايضا بان مرادهم من الوجود الموجود على طريقة المشاحة المشهورة فصدق
الحمل قد يكون لسببية اتصاف الموضوع بمبدأ المحمول وقد يكون لخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون هناك امر
زائد بمعنى ان خصوصية الذات تؤدي مناب المبدأ مثال الاول حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الذاتيات وحمل
الموجود على الممكنات من قبيل الاول وعلى الواجب من قبيل الثاني فالنزاع في كون الوجود عينا او زائدا يرجع
الى كون حمل الموجود من قبيل الثاني او الاول وح نقول اذا كان حمل الموجود على السواد مثلا مثل حمل الانسان

على زيد في كون خصوصية ذات الموضوع كافية في صدق الحمل كان حمل الوجود عليه واجبا وحمل نقيضه عليه ممتنعا
فلم يتحقق الامكان الذاتي وكذا حمل الوجود عليه يكون ضروريا فلا يكون مفيدا وكذا كان قولنا السواد موجود
بمنزلة السواد سواد ولما فرغ المصنف عن ذكر الادلة على زيادة الوجود اراد الاشارة الى الجواب عن استدلال القائلين
بعينية الوجود فلنذكر اولا ادلتهم مع ما اجاب القوم عنها قال الشارح المقاصد احتج القائلون بكون الوجود نفس
الماهية بوجوه حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءا منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف
وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتهما في انفسهما لان ما لا كون له في نفسه يكون محلا ولا في محل وهذا بالنظر الى الوجود
والماهية ممتنع اما من جانب الماهية فلانها لو تحققت محلا للوجود فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه
ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا
عارض يقتضي سابقية وجود للمعروض واما من جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشيء اي وجوده زائد عليه
تسلسلت الوجودات اما باعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على
الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهي بدون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم ويرجع بين صفتي
الوجود والعدم وهو تناقض الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر المعروضات فان كان ذلك الوجود
هو الوجود الاول لزم الدور وان كان غيره لزم التسلسل وقبل هذا التسلسل مع امتناعه يستلزم المدعى وهو كون الوجود
نفس الماهية لان قيام جميع الوجودات العارضة بالماهية يستلزم وجود الماهية غير عارض والا لم يكن الجميع جميعا وفيه نظر لانه
لا نم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرضت فعروضها بواسطة وجود آخر عارض لان
معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر واقول يمكن رفضه بان جميع الوجودات
الغير المتناهية الملحوظة اجمالا لا جميع متحقق على فرض تحقق التسلسل ولا يمكن ان يكون وراءه وجود آخر اذ لا يمكن ان يكون
وراء غير المتناهي شيء بالنظر الثالث ان وجود الشيء لو كان زائدا عليه لما كان الوجود موجودا لامتناع التسلسل بل معدوما
وفيه انصاف الشيء بنقيضه كون ما لا ثبوت له في نفسه ثابتا في محله الرابع انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة
امتناع انصاف الشيء بنقيضه ان يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه فينقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان التقدير
ان وجود كل شيء زائد عليه ثم قال والتحقيق يقتضي رد الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق الترديد بين الوجود والعدم
في جانبي المعروض والعارض تقرير الاول انه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض واما موجودة فيتسلسل
او يدور وتقرير الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه
واما موجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل الوجودات ثم قال والجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية وقيامه
بها انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كل منهما الآخر ويعتبر لوجود معنى له اختصاص بالماهية لا بحسب الخارج بان يقوم
الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم ويلزم المحالات واما تفصيلا فعن الاول بان قيامه بالماهية من حيث هي هي لا
بالماهية المعدومة لئلا يلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة لئلا يلزم الدور او التسلسل فان قيل ان اريد بالماهية من حيث هي
ما لا يكون الوجود او العدم نفسها او جزءها على ما قيل فغير معقول لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما
لا يكون موجودا ولا معدوما الا بالعرض ولا بغيره فالتناقض فيه اظهر لان اللاوجود نقيض للوجود بلا نزاع قلنا المراد
ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك من احدهما في الخارج فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في
لزوم المحال لانه ان قارن العدم تناقض او الوجود تدور او تسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس كيفا

البياض بالجسم فيلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة فيه لجواز ان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود
خارجي او ذهني ويكون لها وجود ذهني لا بلاحظة العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل وجودها
الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفي الوجود الذهني فجوابهم الاقتصار على
منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية وعن
الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا نم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده
عينه وانما النزاع في غيره والادلة انما اقيمت عليه وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود فما لضرورة يكون تحققه
بنفسه من غير احتياج الى وجود اخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتاخر فيما بين الاشياء بالزمان كان فيما بين اجزائه
من غير افتقار الى زمان اخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى كونه يكون تحققه بنفسه قلنا ممنوع
معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل الشيء اما
من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بتأثير
الفاعل بوجود يقوم به عقلا او نختار ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان
نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا اللاموجود والمعدوم ضائعة الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذي وجود كما ان
السواد ليس بذي سواد والامر كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق في المحل ما لا تحقق له في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالماهية
ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه في العقل ما كونه مدخلا عن الاول بانه منقوض
بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامه اما بالجسم الاسود فيدور او يتسلسل واجتماع المثلين او اللاسود
فتناقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم سوده لا بالسواد فيلزم المحال وطريانه على محل يصير حال الطريان اسود من غير
تناقض ولا كذلك حال الوجود مع الماهية لان الخصم يدعي ان تقدم المعروض على العارض بالوجود ضروري فلا يصح قيام
الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا يخص بالمنع والاستناد ان ذلك انما هو في العروض الخارجي كسواد الجسم وهذا
ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما سيجيء من نفي الواسطة انتهى اقول وسيأتي
عند قول المص والوجود لا يرد عليه القسمة ما يتعلق بذلك هذا واذا تحققت جميع ما ذكرنا فقوله وقيامه بالماهية من حيث
هي اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم من جانب الماهية بان الوجود لو كان زائدا على الماهية فاما ان يقوم بالماهية الموجودة
فيلزم كون الماهية موجودة قبل وجودها او بالماهية المعدومة بل قيامه انما هو فيلزم اجتماع النقيضين والجواب منع الحصر
لا نم ان قيام الوجود اما بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة بل قيامه انما هو بالماهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة
ولا من حيث هي معدومة وقد يورد دليل الخصم بان قيامه بها اما في زمان وجودها فتحصيل الحاصل او في زمان
عدمها فاجتماع النقيضين فلا يمكن منع الحصر والا يلزم الواسطة بل نختار ان القيام في زمان وجودها بهذا
الوجود لا بوجود اخر فيلزم تحصيل الحاصل وقوله فزيادته في الصور اشارة الى استدلال له من جانب الوجود
على سبيل التفريع على الجواب عن الاستدلال الاول اي لما كان الوجود انما يقوم بالماهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة
ولا من حيث هي معدومة وهذه الحيثية اعني العراء عن الوجود والعدم انما تثبت للماهية في العقل لا في الخارج ضرورة
كونها في الخارج غير منفكة عن احدهما اصلا فزيادة الوجود على الماهية وعروضه لها انما يكون في الصور لا في الخارج
ليلزم من كون الوجود في الخارج وزيادة وجوده عليه التسلسل المحال بل الوجود ليس الا في الذهن وكونه في الذهن
وجود له زائد عليه لكن في الذهن ايضا وهكذا كلما اعتبره العقل ولا يلزم التسلسل المحال لانقطاعه بانقطاع الاعتبار

ولم يلتفت المص الى الجواب الذي ذكره شارح المقاصد من كون وجود الوجود في الخارج عين الوجود لكونه خلاف الواقع
لا يقال التفريع يدل على ان قيام الوجود بالماهية من حيث هي علة لكونه زائدة في التصور لا في الخارج والحال ان الماهية من
حيث هي موجودة في الخارج وان كانت هذه الحيثية ثابتة لها في العقل لانا نقول في الخارج فاذا كانت موجودة جاز ان يثبت لها
شيء في الخارج كما ان الجزئي الحقيقي لما كان موجودا في الخارج جاز ان يعرضه الاعراض الخارجية وان كانت الجزئية انما يثبت
له في العقل وابيض منفوض بقيام الاعراض بمحالها فان البياض مثلا ليس يقوم بالجسم الابيض ولا بالجسم اللا ابيض بل قيامه
بالجسم من حيث هو وهذه الحيثية انما تثبت له في العقل لانا نقول قولنا الماهية من حيث هي مركبة من موصوف هو الماهية ومن
صفة هي الحيثية ثابتة لها في العقل هو ان الموجود في الخارج انما هو الموصوف فقط واما الموصوف مع الصفة فانما هو موجود
في العقل فقط فالماهية من حيث هي موجودة لانها موجودة من حيث هي وفرق ما بينهما اذا عرفت ذلك فاذا ثبت للموصوف باعتبار
الصفة التي لا يوجد الا في العقل امر لا يمكن ان يكون ثبوت ذلك الامر له الا في العقل لان ما ثبت له ذلك الامر ليس الا في العقل
وكذا الحال في الجزئي الحقيقي فان الاعراض الخارجية انما تعرض لذات الجزئي الموجودة في الخارج لا لها مع وصف الجزئية
الثابتة لها في العقل ولو ثبت لها مع ذلك الوصف امر فبالضرورة يكون ثبوته لها في العقل لا في الخارج والنقض
غير وارد لان الحيثية اذا اعتبرت بالقياس الى متقابلين غير صفتي الوجود والعدم لا يجب كونها غير ثابتة الا في العقل فان
الجسم من حيث هو بالقياس الى السواد والبياض اعني لا من حيث هو اسود او ابيض ليس بابيض واسود في الخارج لكنه موجود
في الخارج من هذه الحيثية اعني لا من حيث هو اسود او ابيض ضرورة كون الموضوع متقدما بالوجود على السواد والبياض
العارضين له فهذه الحيثية ثابتة له في الخارج لا في العقل فان قيل ان لم يثبت للماهية كون في الخارج كانت عارية عن الكون
فيكون معدومة فيه هف وان ثبت لها في الخارج كون ولا شك ان الثابت للشيء في الخارج غير ذلك الشيء في الخارج
فيكون ممتازا عنه فيه وليس عين الماهية ولا جزءها فهو زائد عليها في الخارج ولا يلزم من زيادته عليها في الخارج انفراد
كل منهما بوجود اذ لا يلزم من زيادة المقبول على القابل في الخارج ان يكون المقبول موجودا بوجود مغاير لوجود القابل
بل قد يوجدان بوجود واحد كالوجود والماهية فان الوجود موجود بنفسه والماهية موجودة به اجاب عنه المحقق الشريف
بانا اذا قلنا زيد موجود في الخارج فقولنا في الخارج ان قيس الى زيد كان ظرفا لوجوده وان قيس الى وجوده كان ظرفا
لنفسه لا لوجوده ثم ان الموجود في الخارج بلا ارتياب ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد في مثالنا واما الذي وقع
الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في مثالنا فلا يجزم بكونه موجودا من الموجودات فان عاقلا لا يشك في ان زيدا موجود
في الخارج واما ان وجود زيد موجود في الخارج فليس مما لا يشك فيه فوقوع الخارج ظرفا لنفس شيء لا يستلزم وقوعه
ظرفا لوجود ذلك الشيء الا ترى ان قولك زيد متصف بالسواد في الخارج صادق قطعا وقد وقع الخارج هنا ظرفا لنفس
الاتصاف وان قولك اتصاف زيد موجود في الخارج ليس بصادق اصلا كيف والسلوب والنسب التي لا وجود لها
في الخارج بلا اشتباه يقع الخارج ظرفا لها انفسها لا لوجودها قال اذا تمهد هذا فقول الماهية اذا كانت في الخارج يثبت
لها في نفس الامر الكون في الخارج على ان الخارج ظرف لنفس الكون ولا يجوز ان يقال ثبت لها في الخارج الكون على ان
يكون الخارج ظرفا لثبوت الكون وذلك لان ثبوت الشيء الاخر في الخارج بمعنى اتصاف الاخر به في الخارج وان لم يقتض
وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الاخر
في الخارج بداهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج او لا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا فلو كان الكون
ثابتا في الخارج للماهية لكانت قبل ثبوته لها ثابتة فيه فكان لها قبل قيام الكون بها في الخارج كونا اخر فيه وهو باطل

مفعول له ان لم يثبت للهيئة كون في الخارج كانت معدومة فيه مردودة بانها وان لم يثبت لها في الخارج كون لكن يثبت لها
في حد نفسها الكون الخارجي فتكون موجودة فيه لما عرفت من ان الموجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا يلزم
من ذلك ان يكون ظرفا لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا ولا ان يكون ظرفا لاتصافه بالوجود ليلزم كون
الموصوف ثابتا فيه قبل الاتصاف به فظهر ان الوجود الخارجي لا يكون موجودا في الخارج والا لقام في الخارج بالهيئة فكان
لها قبل قيامه بها وجود آخر فيه وما يقال من ان قيام كل صفة في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى
الصفة التي هي الوجود فان الامر فيها بالعكس ليس بشيء لان البديهة لا تفرق في ذلك بين صفة وصفة ثم يشهد بان قيام
صفة الوجود بموصوفها لا يجوز ان يتوقف على وجوده فوجب ان لا يكون قيامه بها قياما خارجيا على نحو قيام البياض
بالجسم لا ان يستثنى من تلك القاعدة البديهية وكذا ما يقال من ان الوجود موجود في الخارج بذاته لا بوجود زائد على
ذاته وان غير الوجود موجود بالوجود لا بذاته وذلك لان الوجود هو التحقق وما هو عين التحقق لا يحتاج في كونه متحققا
الى تحقق آخر اذ هو متحقق بذاته وما عدا التحقق يحتاج في كونه متحققا الى انضمام التحقق اليه ويمثل ذلك بالضوء فانه مضيء
بذاته لا بضوء زائد على ذاته في نفس الامر وما عداه مضيء بالضوء لا بذاته ليس مما يعول لما حققنا من ان الوجود لو كان
موجودا في الخارج لكان قيامه بالهيئة فيه فيلزم ان يكون لها قبل قيامه بها فيه وجود آخر فيه ولما قيل عليه من ان اتصاف
الشيء بنفسه في نفس الامر غير معقول الا اذا اعتبر هناك تغاير اعتباري فيكون الاتصاف اعتباريا لا يجب نفس الامر وجود
الهيئة في الخارج وجود خارجي لا موجود خارجي وكذا الضوء ضوء في نفسه لا انه مضيء في نفسه فان قلت اذا لم يتصف الشيء
في نفس الامر كان مسلوبا عن نفسه في نفس الامر والا لارتفع النقيضان قلت ان السلب فرع تصور الايجاب وحيث لا تصور
ايجاب لا تصور سلب وليرد ذلك من ارتفاع النقيضين في شيء وانما ارتفاع النقيضين ان يتصور نسبة لا يصدق ايجابها
ولا سلبها وههنا لا يمكن ان يتصور نسبة انتهى كلامه الشريف فان قيل لو لم يكن ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت المثبت له
منقوض باتصاف الهيولى بالصورة فان الهيولى متاخرة عن الصورة بالوجود لكونها شريكة لعلة الهيولى ايضا لو صح ذلك
لزم ان لا يصح اتصاف الهيئة بالوجود في المنقول ايضا لانه يلزم كونها موجودة من غير مناهية ولو اجيب بان هذا التسلسل
في الامور الاعتبارية لكون الوجود اعتباريا لزم عدم امتناع كون الهيئة متصفة بالوجود في الخارج ايضا لانه وان
توقف على كون الهيئة قبل كل وجود موجودة بوجود آخر ويتسلسل لكن ذلك ايضا تسلسل في الاعتباريات لكون الوجود
الخارجي اعتباريا غير موجود في الخارج على ما ذكرته قلنا اما الاول فقد فرغ بان اتصاف الهيولى انما هو بالصورة المعينة
والتي شريكة لعلة الهيولى هو صورة ما فلا منافاة واما الثاني فبان مرادنا من كون الهيئة بالوجود عقليا الا خارجيا
هو ان الوصف اعتباري ليس بموجود في الخارج لا انه ليس بخارجي وقد عرفت الفرق بينهما فالاتصاف حقيقي والوصف
خارجي وكلما كان الوصف اعتباريا فالاتصاف ذهني ولو فرضت الوجود موجودا في الخارج فالتسلسل اللازم هنا
ليس تسلسلا في الاعتباريات قد يقال ان جماعة من اتباع الاشعري ارادوا توجيه مذهبه في عينية الوجود للهيئات
بحيث يرجع الى مذهب القوم فقالوا شارح المقاصد محاذيا لما في المواقف ادلة القائلين بان وجود الشيء ليس نفس ذاته
لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض قائم به قيام العرض
بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع في كلام الامام وغيره وادلة القائلين بان وجود الشيء نفس ذاته لا يفيد
دعوى ان ليس للشيء هوية ولغاصة المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاول بحيث يتحقق اجتماع البياض والجسم من غير دلالة
على ان المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فان هذا بديهي البطلان فاذن لا يظهر من كلام الفريقين

ولا يتصور من المنصف خلاف في ان الوجود زائد على الماهية ذهنا اي عند العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان
يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود لا عينا اي بحسب الذات والهوية بمعنى ان لكل منهما هوية متميزة بقوم
احدهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تحرير البحث وبيان ان المراد الزيادة في التصور لا في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين
ويظهر ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير مفهوم الوجود المضاف الى
الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة للبديهة العقل انتهى وانت خبير بان صريح مذهب الاشعري
هو انه ليس للوجود قيام بالماهية اصلا لا خارجا ولا ذهنا كما هو مقتضى العينية وان لم يف بدلائله وكلام القوم صريح في
ان لهما قياما بالماهية في التعقل وهو مرادهم بالزيادة فمن اين التوفيق بين المذهبين وايضا القوم لبسوا قائلين بان ليس للوجود
في الخارج هوية ممتازة عن هوية الماهية فقطعا بانه ليس له هوية خارجية اصلا لا ممتازة عن هوية الماهية ولا متحدة
معها وبناء ما نقلناه على ان الهوية الواحدة هوية لكل المفهومين قال في المواقف هذه الوجوه اي التي استدل بها القوم
انما يفيد تغاير المفهومين دون الذاتين والنزاع انما وقع في تغاير الذاتين فان غافلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه
مفهوم الوجود بل ان ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احدهما
بالاخرى وانه الحق وهو معنى كلام الشيخ الاشعري وهذا كما ترى صريح فيما ذكرنا وظ انه لو كانت هوية واحدة هوية
لمفهومي الوجود والسواد مثلا لكان الوجود ايضا محمولا على تلك الهوية بالمواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك
في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود وايضا يلزم اما ان يكون كل من المفهومين عرضيا لتلك الهوية و
اما ان لا يكون كل منهما عرضيا لها فعلى الاول يلزم ان لا يكون شيء من الماهيات ذاتيا لشيء من الهويات وهو ظاهر البطلان
وعلى الثاني اما ان يكون كل منهما ذاتيا او يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فاما الاول فاما ان يكون كل منهما
تمام الماهية او كل منهما بعض الماهية او احدهما تمام الماهية والاخر بعض الماهية فعلى الاول يلزم ان يكون الهوية الواحدة
ذات تمامي الماهية وعلى الثاني ان لا يكون شيء من الماهيات تمام الماهية لشيء من الهويات وعلى الثالث يكون اما
الوجود جزء للماهية او الماهية جزء الوجود واما الثاني اعني ان يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فاما ان يكون تلك الهوية
بنفس ما هي هوية للذاتي هوية للعرضي ايضا فيلزم ان لا يكون فرق بين الذاتي والعرضي كما لا يخفى او يكون بما هي هوية
للذاتي غيرها بما هي هوية للعرضي فيكون هويتين في الحقيقة لا هوية واحدة فلينظر هذا ثم ان صاحب المواقف
زعم ان النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود ولغيره هو الماهية ومن
نفاه اطلق القول بانه نفس الماهية لانه لا تغاير ولا تمايز في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون
الاخر فيتحقق التمايز واورد عليه شارح المقاصد بانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاضافات
والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل و
في اقتضائه الثبوت في الجملة فلا يجديهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور بان يكون
المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر ونفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات
كما لا ينفي تغاير مفهوم الانسان ومفهوم الفرس وكذا مفهوم الامكان ومفهوم الامتناع ولا اشتراك كل من ذلك
بين الافراد بل غاية الامر ان لا يقولوا الوجود زائد في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا زائد ومشترك
عقلا وفي التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الاخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل وهذا

اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزائد على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا **فقل**

مقال وتقرير اشكال المشهور ان الوجود المطلق اعني هذا المفهوم البديهي الذي يثبت اشتراكه معنى بين

الماهيات وزيادته عليها في العقل مفهوم كلي له افراد عارضة للماهيات متماثلة او مختلفة وتلك الافراد انما تعرض الماهيات

في العقل وكذلك المفهوم الكلي المسمى بالوجود المطلق عارض لتلك الافراد المسماة بالوجودات الخاصة وان الخلاف المشهور

بين الحكماء والمتكلمين في عينية الوجود للواجب وزيادته عليه انما هو في الوجود الخارجي لا في الوجود المطلق اذ هو زائد في الجميع

عند الجميع وناهيك فيما ذكرنا قول المص فيما سبق ويبقى بالتشكيك على عوارضها وقال شارح المقاصد هذا اي ما ذكرنا

من زيادة الوجود على الماهية ذهنا انما في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين ليس حقيقة غير مدركة للعقول مقتضية

بذاتها لوجودها الخاص المغاير لها بحيث المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقة وجود خاص قائم

بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات الحقيقية وان

كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت وبالوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم

بماهيته ولو في العقل كما في الممكنات وقال بعضهم ذهب جمهور المتكلمين الى ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات

وذلك المفهوم الواحد منكثر ويصير حصة حصة باضافته الى الاشياء كبياض هذا الثلج وذاك وذلك وبوجود الاشياء

هي هذه الخصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة عنه وان الاشياء زائدة عليها ذهنا فقط عند محققيهم وذهنا

وخارجا عند آخرين وحاصل مذهب الحكماء ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات وان الوجودات حقائق مختلفة

منكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون متماثلة متفقة الحقائق ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا

بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم ومشتركان في عارض النور وكذا

بياض الثلج والعاج الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص به كما في اقسام الممكن واقسام العرض توهم ان تكثر الوجودات

وكونها حصة حصة انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذلك ونور هذا السراج وذاك

وليس كذلك بل هي حقائق مختلفة متمددة بحيث هذا المفهوم الخارج عنها العارض لها واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم صيرورته

حصة حصة باضافته الى الماهيات فهذه الحصص ايضا خارجة عن تلك الوجودات المختلفة فهناك امور ثلثة مفهوم الوجود

وحصصه المتعينة باضافته الى الماهيات والوجودات الخاصة المختلفة الحقائق فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه وهما خارجان

عن الوجودات الخاصة والوجود الخاص عين الذات في الواجب تعالى وخارج زائد فيما سواه انتهى كلامه وبالجملة كتب الحكماء

مشحونة بهذا الذي ذكرنا من كون الوجود المطلق مفهوما كليا له افراد منكثرة بحسب تكثر الماهيات وبنوا عليه كثيرا من

المسائل ولعمري ان ذلك من اعظم المشكلات كيف وقد صرح كافتهم بان الوجود ليس الا نفس تحقق الماهية لا ما به تحقق

الماهية وسيجيء عن قريب في كلام المص ره ومذهب الحكماء ان التحقق والكون مفهوم واحد بديهي التصور فلو كان للوجود

فرد يجب ان يكون هو ايضا نفس الماهية المخصوصة وكلما يفرض تحققا لا يمكن ان يكون له خصوصية في نفس التحقق واحدة في

جميع التحققات ولا يمكن ان يختص الا بان يكون تحقق هذا وتحقق ذاك وهذا التخصص حاصل بمجرد الاضافة الى ما هو

متحقق بذلك التحقق وهذا هو معنى الحصة فليس للوجود الا حصص منكثرة بالاضافة الى الماهيات المنكثرة وهذه

الحصص ليست الا نفس مفهوم التحقق مع قيد هذه الاضافة الى الماهية ومفهوم التحقق الذي هو معنى الوجود ليس له قيام

حقيقة بالماهية بحيث نفس الامر لا في الخارج ولا في الذهن لانه اعتباري محض وانتزاعي صرف فما لم يعتبره العقل ولم

لاما به تحقق الماهية المخصوصة

بنزعه لا يمكن ان يكون قائما بشيء اذ ليس لشيء لا يعد الانتزاع فاذا انتزعه العقل من الماهيات اما من حيث ذاتها كما في الواجب
او باعتبار امر زائد عليها كما في الممكن بعتبره قائما بالماهية والماهية متصفة به وهذا هو المراد من قيام الوجود بالماهية في التصور
لا ان هناك قياما حقيقيا بلا اعتبار معتبر اذ لا يتصور ذلك في حق الوجود الذي ليس معنا الا التحقق كما عرفت وهذا
هو تقرير الاشكال الوارد على الحكماء وسنسمع منا ما شفى بعض هذا الاشكال وتقرير مذهبهم على وجه يطابق عليه
الشرع ثم **هداية** قد اشتهر من مشايخ الصوفية القول بوحدة الوجود وان الوجودات بل الموجودات ليست متكثرة
في الحقيقة بل هنا موجود واحد قد تعددت شئونه وتكثرت اطواره ولما كان ذلك بحسب الظاهر وبالمعنى المتبادر مخالفا
لما يحكم به بديهة العقل من تكثر الموجودات بالحقيقة لا بمجرد الاعتبار تصدى كثير من المحققين لتوجيه مذهبهم فجماعة
ممن لهم خوض في التصوف وممارسة في طريق النظر ذهبوا الى ان مرادهم من الموجود الواحد هو حقيقة الوجود العام
البديهي اعني ما هو معروض له حقيقة ولكن لا بشرط التعين واللاتعين وانه هو الواجب تعالى كما ان واجب الوجود عند الحكماء
هو تلك الحقيقة ولكن بشرط اللاتعين فقال بعضهم كما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم العام زائدا على الوجود الواجبي
على الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقائق مختلفة يجوز ان يكون زائدا على حقيقة واحدة مطلقة موجودة
هي حقيقة الوجود الواجب تعالى كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود ويكون هذا المفهوم الزائد امرا اعتباريا
غير موجود الا في العقل ويكون معروضه موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة الوجود والتشكيك الواقع فيه لا يدل على
عرضيته بالنسبة الى افراده فانه لم يقم البرهان على امتناع الاختلاف في الذاتيات واقوى ما ذكروه انه اذا اختلف الماهية
والذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بنفس الماهية
كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية ونقل عن بعضهم انه اذا اختلف حقيقة بكونها في شيء اولى
او اقدم او اشد او اولى فكل ذلك عند المحققين راجع الى الظهور دون تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة اية حقيقة
كانت من علم او وجود او غيرهما فقابل يستعد لظهور الحقيقة من حيث هي انه منها من حيث ظهورها في قابل اخر مع ان الحقيقة
واحدة في الكل والمفاضلة والتفاوت واقع بين ظهوراتها بسبب الامر المظهر المقتضي لتعيين تلك الحقيقة تعينا مخالفا
لتعينها في امر اخر فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزية ولا تبعيض قال ثم ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه
هو الكشف والعيان لا النظر والبرهان فانهم لما توجهوا الى جناب الحق سبحانه تعالى بالتعرية الكاملة وتفريغ القلب
بالكلية عن جميع المتعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توحيد العزيمة ودوام الجمعية والمواظبة على هذه الطريقة
بدون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت عزيمة من الله سبحانه عليهم بنور كاشف يريهم الاشياء كما هي وهذا النور يظهر
في الباطن عند ظهور طور وراء العقل ولا تستبعدن وجود ذلك فوراء العقل اطوار كثيرة يكاد لا يعرف عددها
الا الله سبحانه ونسبة العقل الى ذلك النور كنسبة الوهم الى العقل وكما يمكن ان يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم
كوجود موجود مثلا لا خارج العالم ولا داخله كذلك يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف بصحة بعض ما لا يدركه العقل
كوجود حقيقة مطلقة محيطة لا يحصرها التقييد ولا يقيدها التعين مع ان وجود حقيقة كذلك ليس من هذا القبيل
فان كثيرا من الحكماء والمتكلمين ذهبوا الى وجود الكلي الطبيعي في الخارج والمقصود هنا دفع الاستحالة العقلية
والاستبعاد العادية عن هذه المسئلة لا اثباتها بالبراهين والادلة قال ولما الدلائل الدالة على وجود الكلي الطبيعي فليست
مما يفيد هذا المطلب على اليقين بل على الاحتمال فلهذا وقع الاعراض عن ايرادها والاشتغال بما يدل على

اثبات هذا المطلب

اثبات هذا المطلب بعينه فنقول لا شك ان مثبت الموجود اما موجود فلا يخ اما ان يكون حقيقة الوجود او غيرها الثاني
ان يكون غيرها ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده الى غير هو الوجود والاحتياج ينافي الوجوب متعين
ان يكون حقيقة الوجود فان كان مطلقا يثبت المط وان كان متعينا يمتنع ان يكون داخلا فيه والا لتركب الواجب
فتعين ان يكون خارجا فالواجب محض ما هو الوجود والتعين صفة عارضة له فان قلت لم لا يجوز ان يكون التعين
بمعنى ما به التعين يجوز ان يكون عينه لكن لا نصيرنا فان ما به التعين اذا كان ذاته ينبغي ان يكون هو في نفسه
غير متعين والا لتسلسل وان كان بمعنى التشخص لا يجوز ان يكون عينه لانه من المعقولات الثانية التي لا يحاذي
بها امر في الخارج ثم انه لا يخفى على من يتتبع معارفهم المبثوثة في كتبهم انما يحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم
لا يدل الا على اثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقلية والعينية منبسطة على الموجودات الذهنية والخارجية
ليس لها تعين يمتنع معه ظهورها مع تعين آخر من التعينات الالهية والخلقية فلا مانع ان يثبت لها تعين يجامع التعينات
كلها لا ينافي شيئا منها ويكون عين ذاته غير زائد عليه لا ذهنا ولا خارجا اذا تصورها العقل بهذا التعين امتنع
عن فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراك الكلي بين جزئياته لا عن تحوله وظهوره في الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية
علما وعينا بحسب النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة انتهى كلامه ولعمري قد بلغ الغاية في تقرير هذا المطلب ولكن
عندي فيه انظار كثيرة يجب ان اشير الى بعضها منها حديث التشكيك فانه يمتنع في الحقائق والذاتيات وعلى تقدير
تمامه انما يتم البرهان عليه دفع النقض عنه في موضع يليق به ومع ذلك فليس بضار فيما يدعيه لو لم يكن هناك مانع
آخر وسيجيء التحقيق انشاء الله ومنها حديث تطور وراء العقل فانه يمتنع ان يكون تطور وراء تطور العقل الا النبوة والرسالة
والوحي ولو جاز ذلك لبطلت الشرائع وجميع الاحكام العقلية والنقلية وارتفع الامان وانسد باب الايمان وليس
نتيجة ما ذكر من الرياضة والمجاهدة سوى تلطيف السر وتهذيب الباطن ليسهل النظر ويسرع الفكر ويصفو الذهن
فيتجرد المعقولات النظرية عن الغواشي الوهمية ويتميز المعقول عن الموهوم وذلك هو معنى الكشف ونور الله الكاشف
بل ان التصوف الا الحكمة المزكية البالغة الى حد المشاهدة التامة والمكاشفة الكاملة التي هي ارتفاع حجب الاوهام
الجزئية والاغشية الحسية عن عين البصيرة العقلية التي هي حقيقة نور الله الكاشف عن الاشياء كما هي ومنها تجويز
كون الوجود الواجبي الذي هو انما انحاء الوجود فعلية وكمالا لا على نحو وجود الكلي الطبيعي الذي على تقدير وجوده
كما فهموه من اضعف الموجودات الغير المستقل في الوجود بل المحتاج الى انضمام التعينات والعوارض المتخصصة ومنها
نفي كون التعين عين ذاته تعالى واثبات تعين لا ينافي التعينات بل يجامعها ويختلط معها هو عين ذاته تعالى وظاهر ان مثل
هذه الحالة لا يكون الا من ضعف التعين والوجود لا من كماليته وتمامية كما في المجردات العقلية فانها يمتنع ان
يختلط لتمامها مع غيرها فكيف الوجود الواجبي بل الحق في توجيه مذهبهم وتاويل كلامهم في وحدة الوجود الى
ما يؤول الى مذهب الحكماء المشائين على ما يستحقق مذهبهم من كون حقيقة الواجب عين الوجود البحت وعين التعين
وعين الفعلية الصرفة وتعينها ووجودها بنفس ذاتها لا بامر زائد عليها وهي حقيقة الوجود ولا حقيقة له غيرها
تنكيت قال في شرح المقاصد وما اعجب حال الوجود من اختلافات العقلاء فيها بعد اتفاقهم على انه اعرف الاشياء
مع ان الغالب من حال الشيء ان يقع ذاته في الجلاء والخفاء فيها لاختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل انه جزئي حقيقي لا
يتعدد فيه بالذات وانما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو

بمنزلة قولنا الدرهم زيد والعمرو وقال والحق انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب وممكن فقد ذهب
جمع كثير من المتاخرين الى انه واجب ومنها اختلافهم في انه عرض او ليس بجوهر ولا عرض لكونها من اقسام الموجود وهذا هو
الحق ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري محض لا تحقق له
في الاعيان ومنها اختلافهم في انه نفس الماهية او زائد عليها كما سبق ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك معنى او لا
كما سبق ومنها اختلافهم في انه متواطئ او مشكك وسيجيء وانما اطنبنا الكلام في هذه المسئلة بهذه التعقيبات لكونها من
اعظم المهمات **المسئلة الرابعة** في اثبات الوجود الذهني اعلم ان الوجود الذي يثبت كونه مقصودا بالبديهة
مشتركا معنى بين الموجودات قد يتقيد بقيد الخارج فيقال الوجود الخارجي او في الخارج ويراد منه الوجود العيني والوجود
الاصيل وقد يتقيد بالذهن فيقال الوجود الذهني او في الذهن ويراد منه الوجود الظلي والوجود الغير الاصيل والمراد
بالوجود الخارجي هو الوجود الذي اذا اتصف به الشيء يصير بحيث يصح ان يترتب عليه آثاره ولوازمه ويكون الشيء بهذا
الاعتبار حقيقة من الحقائق وذواتا من الذوات فمعنى كون النار مثلا موجودا في الخارج هو ان يكون بحيث يترتب عليه
الاضاءة والاحراق ومن هيهنا قيل الوجود الخارجي هو كون الشيء مبدأ للآثار ومصدرا للاحكام فهذا القسم من الوجود
مما لا شبهة فيه ولا نزاع في تحققه والمراد بالوجود الذهني هو وجود وكون للشيء لا يكون الشيء به بحيث يترتب عليه
آثاره ولوازمه مع كونه ذا كون وتحقق فهذا مما فيه خلاف بين الحكماء والمحققين من المتكلمين وبين غيرهم قال شارح
المواقف لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به يظهر عنها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق
وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع في ان النار هل
لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها الآثار والاحكام اولا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ظليا وذهنيا
وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما ما لوجودهما
الماهية ولهذا قال بعض الفضلاء الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور فقد تحقق محل النزاع بحيث لا مرية فيه
ويوافقه كلام المثبت والنافي كما سيطلع عليه فلا غيرة بما قيل من ان تحريره عسير جدا انتهى كلام شارح المواقف الى
ما ذكرنا اشار المص بقوله وهو اي الوجود ينقسم الى الخارجي والذهني اي يشتمل على مجموع القسمين بمعنى ان كلا
منهما ثابت متحقق والا اي وان لم ينقسم اليهما ولم يشتمل على المجموع بل كان الواقع هو الخارجي فقط دون الذهني لبطل
الحقيقة اي هذا القسم من القضايا استدل مثبتو الوجود الذهني بوجوه ثلثة الاول ما اشار اليه المص وتقريره
ان يستدعي تقديم مقدمة هي ان القضية قد تؤخذ خارجية وهي التي حكم فيها على افراد موضوعها الموجودة في الخارج
محققة كقولنا حركة الفلك اما شرقية واما غربية وقولنا هلكت الماشية وقتل من في الدار وامثال ذلك مما
الحكم فيه مقصور على الافراد المحققة الموجودة وقد تؤخذ ذهنية وهي التي حكم فيها على الافراد الذهنية فقط
كقولنا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما جنس او فصل والوجود اما مجرد عن الماهية او قائم بها وقد تؤخذ
حقيقية وهي التي حكم فيها على الافراد الاعم من الموجودة محققة كانت او مقدرة كقولنا كل جسم متناه او محاط
واما مركب واما بسيط الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم فان الحكم فيها غير مقصور على الافراد المحققة
الوجود قطعا اذا عرفت ذلك فنقول قال شارح المقاصد في تقرير هذا الدليل ان من القضايا ما موجبة حقيقية
وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج اذ قد لا يوجد في الخارج اصلا كقولنا العنقاء جو

وعلى الوجود لا يختص الاحكام في الافراد الخارجية في القضايا المستعملة في العلوم فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا
باعتبار الوجود في الذهن انتهى تخصيص الحقيقية بالموجبة الكلية كما نرى في تبعه المحقق الشريف فقال في شرح كلام المص
يعني ان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو في نفس الامر فرد للكلي الواقع عنوانا سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج
او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه متساوية لقائمتين على انها قضية حقيقية كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في
نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل يتناولها ويتناول ما عداها مما لم
يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد انفسها فظهر ان الحكم فيها يتناول ما ليس بموجود
في الخارج اصلا فلو لم يكن له وجود ذهني لم يصدق الايجاب عليه ضرورة فلو لم يتحقق الوجود الذهني كانت الاحكام
الايجابية الكلية كلها باطلة قطعا انتهى وهذا معنى ما قيل من ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها
في الخارج لا بطلان كل الحقيقية الذي هو مدعاه اللهم الا ان لا يجعل الموجبة الجزئية داخلة في المدعى يعني يخص الدعوى
بالموجبة الكلية اقول فظهر من مجموع ما نقلنا انهم خصصوا الحقيقية بالموجبة الكلية وان المراد من بطلان الحقيقية هو
بطلان اعتبارها اي يلزم ان يكون اعتبار القضية الحقيقية واخذها قضية على حذو باطلا ضائعا بلا فائدة حيث لا
يصدق فيما لا وجود لموضوعها اصلا ويختص الحكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج فيما كان الموضوع موجودا فتنتفي
القضية الخارجية عناء الحقيقية ويصير اعتبار الحقيقية لغوا محضا والمحقق الدواني حمل البطلان على الكذب فاعترض
على هذا التدليل بعد التخصيص بالكلية بانه على تقدير انحصار الوجود في الخارج لا يلزم كذب الحقيقية الكلية فان معناها
على ما علم من تفسيرها الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما هو
فرد له في نفس الامر فاذا اتصف جميع الافراد الخارجية بالمحمول صدق الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الامر غاية ما في الباب
ان يكون الحقيقية مساوية الخارجية نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد الذهنية يعني جميع الافراد الموجودة في الخارج
وغير الموجودة في الخارج لئلا يلزم المصادرة كما قيل لكان كما ذكر لكن ليس كذلك على انه لو كان كذلك لم يصدق الحقيقية فيما
ليس له فرد خارجي انتهى اقول الافراد النفس الامرية لا يمكن ان يختص بمادة من المواد في الافراد الخارجية فان المراد من
الافراد النفس الامرية ما يكون فردا للمهية مع قطع النظر عن الوجودين مثلا حكم المثلث مطرد على جميع ما هو فرد لمهية
سواء اعتبر موجودا باحد الوجودين او لا كيف وتقرر المهية متقدمة بالمهية على تقرر الوجود كما سيأتي وهو ايضا معترف
به والفرد انما يكون للمهية لا للوجود واما ما ليس له فرد خارجي فلا يتحقق هناك الحقيقية بهذا المعنى بل بمعنى آخر كما
يأتي عن قريب قال والحق ان معنى قول المص والا لبطلت الحقيقية انه لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون لاعتبارها
فائدة فيرتفع هذا القسم بالكلية اقول قد عرفت ان الظ من كلام من سبقوه ليس الا ذلك فلا وجه للاعتراض عليهم
ثم التوجيه بما هو الظ من كلامهم ومبناه ثم انه اورد عليه بان غاية الكلام ان اعتبارهم القضية الحقيقية بهذا المعنى
مبني على اعتقادهم بثبوت الوجود الذهني وليس في اعتقادهم ذلك دليل عليه بل الكلام في طلب علة ذهابهم اليه
اقول هذا مدفوع بانه انما يكون اعتبارهم مبنيا على اعتقادهم لو كان معنى الحقيقية هو الحكم على الافراد الخارجية
والذهنية وليس كذلك كما عرفت بل معناها الحكم على جميع الافراد بحسب نفس الامر من غير التفات الى خصوص الوجود الذهني
والخارجي وان التفت فالى مجرد الوجود في الخارج واللاوجود فيه لا الى خصوص الوجود الذهني فانا نعلم قطعا ان في
مثال زوايا المثلث مثلا يجزم بعموم الحكم لجميع الافراد في نفس الامر ولا يخطر ببالنا خصوص الافراد الذهنية بل

تجزم بذلك وان لم تكن قائلين بالوجود الذهني بل مع القول بعدمه ايضا غاية الامر ان يخطر الوجود في الخارج واللاوجود فيه
ثم اني اقول اذا علمت معنى الحقيقية والمراد من البطلان كما ذكرنا وتاملت في التامل ظهر لك انه لا حاجة الى التخصيص بالكلية
بل يكفي الايجاب فقط اذ يلزم على تقدير نفي الوجود الذهني بطلان الحقيقية كلية وجزئية لان المعتبر في القضية الجزئية انما هو
البعض الغير المعين فكل بعض من الابعاض اذا اخذ على نحو الحقيقية يكون له افراد موجودة وافراد غير موجودة فلو لم يكن
الوجود الذهني ثابتا لزم الانحصار على الافراد الموجودة في الخارج فلم يبق فرق بين الجزئية الحقيقية وبين الجزئية الخارجية
ولم يكن لاعتبارها حقيقية فائدة فيلزم بطلان الحقيقية مطلقا وهو المطلوب فان قلت من القضايا ما ليس لعنوان موضوعها
فرد ذهني بل ينحصر افراده في الامر الخارجي كمفهومي الواجب بالذات والموجود الخارجي فانهما لا يصدقان بالفعل الا على
الامر الخارجي فح يتحقق الحقيقية الموجبة الكلية قلت ذلك ايضا مبني على توهم الكذب من البطلان فاذا تذكرت ما ذكرنا
من معنى الحقيقية والمراد من البطلان اندفع ذلك على ان المراد بالافراد الذهنية هو الافراد المقدرة على ان يكون الذهن
ظرفا للوجود الفرضي اعني الوجود الذي هو نفس الفرض والتقدير في الذهن لا للوجود الذي يكون الافراد على تقدير
وجودها في نفس الامر موجودة به وليس لمفهومي الواجب بالذات والوجود الخارجي فرد بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول
فليتفطن ثم ان صاحب المواقف فرد هذا الدليل بانه لو كان الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع والتالي
باطل فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به قطعا ان الممتنع في الخارج معدوم فيه بل نريد به ان الافراد المفروضة للممتنع
من الافراد المفروضة للمعدوم فاعترض عليه شارح المقاصد بان قولنا الممتنع معدوم ليس قضية حقيقية في اصطلاح
القوم والجواب عنه ان المراد من الحقيقية ههنا هي التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان
موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا لا المفسرة بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية
فقط اما محققة واما مقدرة لكن يرد عليه ان مفهوم المعدوم امر يصلح هذا حاصل ما ذكره شارح المواقف وهذا
ما وعدناك آنفا واستخبرناك بان تقرير الشارح المقاصد اولا ناظر الى تقرير المواقف لكن بتغيير الى ما يصلح الحكم فيه
ايجابا واخرا ناظر الى كلام المص الوجه الثاني انا نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع
النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى ذلك الايجاب الحكم بثبوت امر لامر وثبوت
الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنعات لصح هذه الاحكام واذ ليس في الخارج ففي الذهن
تقرير اخر ان من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن
وما يكون من انا نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية فمعناه احكام ايجابية فلا يرد عليه انه ان اريد الثبوت في الخارج فح
او في الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارجي والذهني لا يستلزم
ان يراد احدهما لتلزم المح او المصادرة كذا في شرح المقاصد واعلم ان هذا الايراد قد يورد باعتبار الاثبات
وقد يورد باعتبار الثبوت وعلى الاول يقرر بانك ان زعمت انك توجب وتثبت تلك الاحكام في الخارج للموضوع
المذكور فذلك باطل قطعا لان صدق مثل هذا الحكم موقوف على وجود الموضوع في الخارج وان زعمت انك
تثبتها له في الذهن فذلك مصادرة وعلى الثاني يقرر بانك ان اردت بالاحكام الثبوتية احكاما وامورا ثابتة
في الخارج فلا نم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج ولو سلم وجب ان يكون المحكوم عليه موجودا في الخارج وان
اردت بها امورا ثابتة في الذهن فذلك مصادرة والايراد المنقول ظ في الثاني فلا يتجه الجواب الاول بل يجاب

بالجواب الثاني وقد يجاب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها احترازا عن الموجبة السالبة المحمول فان صدقها
لا يقتضي وجود موضوعها لان حقيقتها راجعة الى معنى السالبة ضرورة ان انتفاء الشيء عن آخر يستلزم اتصاف الآخر
بانتفاء الشيء عنه وبالعكس بل لا اختلاف بينهما الا بالاعتبار ولا شك ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع
فكذا ما يلازمها واذا كانت الامور المحمولة ثبوتية لا سلب في مفهومها كان الحكم بها ايجابا حقيقيا لا راجعا الى السلب
والتحقيق ان سالبة المحمول لا يقتضي وجود الموضوع بمعنى ان نفس المحمول السلبي لا يقتضي ذلك لما ذكر واما ربط ذلك المحمول
السلبي بالموضوع وايجابه له فيقتضي وجود الموضوع لا محالة واذا كان المعتبر هو الايجاب فلا فرق بين ان يكون المحمول
سلبيا او غيره فلا حاجة لهذا الجواب بل لا حاجة الى اعتبار الثبوت في نفس الامور المحمولة فالمعول هو اعتبار الايجاب
والاثبات سواء كان المثبت وجوديا او سلبيا واذا اعتبر فالجواب عن الايراد المتوجه اليه الاول اغنى فما في جواب شارح
المقاصد وح يظهر انجاء اولها ايضا عليه لان معناه ان المراد من الاحكام الثبوتية هو الاحكام الايجابية سواء
كانت الامور المحكومة بها ثبوتية او سلبية واعترض ايضا بانك ان اردت بالوجود الخارجي ما ليس في فوينا المدركة فلا
نم انا نحكم على امور لا وجود لها في الخارج بل كلما نحكم عليه فهو ثابت في المبادي العالية فالمفهومات باسرها ثابتة خارجا
عن فوينا المدركة فكونه موجودة في الخارج بالمعنى المذكور وان اردت به ما ليس في قوة ادراكية مطلقا نم لزوما
وجودها في المدارك العالية فيكون انتفاء مدارك الى تلك المدارك كافيا في ان نحكم عليه والجواب انا لا نريد
بالوجود الذهني الا وجودا غير اصيل لا يترتب عليه الآثار كما عرفت سواء كان في مدارك او في مدارك اخر خارجة
عنا فان قيل هذا الدليل منقوض بانا قد نحكم على الجزئي الحقيقي بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا مثل انه معلوم
لنا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك
ضرورة انهما شخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد قلنا المعلوم بالذات انما هو الصورة الذهنية سواء كان
ذو الصورة موجودا او معدوما والموجود الخارجي ليس بمعلوم الا بالعرض فكلما نحكم به على الموجود الخارجي فانما
نحكم به بالذات على الصورة الذهنية وقد يسري منها الحكم الى الموجود في الخارج فان اردنا نحكم على صورته بعد
انعدامه على وجه يسري الحكم منها اليه فممنوع لان ذلك فرع وجوده وان اردنا نحكم عليها حكما لا يسري اليه او
يسري اليه حال وجوده فذلك مسلم ولا يستلزم وجوده بعد انعدامه الوجه الثالث قال في المواقف ان من
المفهومات ما هو كلي اي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا يمكن ان يكون الموصوف بها موجودا واذ ليس
في الخارج لان كل موجود في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن واورد عليه بمنع كون الكلية ثبوتية بل هي سلبية
لانها عدم المنع من فرض الشركة فقرره شارح المقاصد بان الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل
فالكلي ثابت وليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن فلا يرد عليه ذلك الايراد لان
المفهومية ثبوتية لا محالة ويرد على التقرير بان هذا داخل في الوجه الثاني فلا وجه لجعله وجها على حدة
فان قيل على الوجوه الثلاثة لا نسلم ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع قولكم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت
المثبت له في نفسه قلنا معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت
امر لامر بمعنى الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وهو نفس المتنازع فيه بل اللازم
هو تميز الموضوع والمحمول في العقل ولا نم ان التعقل بحصول الشيء في العقل والا لكان العلم بشيء ما كافيا في

اثبات

في اثبات المطلوب اجيب بانه لابد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم
عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين
العاقل والعدم الصرف بالضرورة فلابد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج فهي الذهن وقد يجعل هذا استدلالا
على حدة بان يقال انا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم الشيء وتعقله الى اخر الكلام قال السيد المدقق
وتوضيحه ان موجودية الماهية متقدمة على ثبوت سائر اوصافها بل على ثبوت ذاتياتها لها في نفس الامر كما صرح به بعض
في مصارع المصارع وايضا بديهة العقل تشهد بان الماهية ما لم يكن لها ضرب من الوجود لم يكن لها صفة اصلا بل لا يكون
في هذه المرتبة ماهية ولا العقل ولا شيء من الاشياء فكيف يتعلق بها العاقل ثم قال ولا ينفي ذلك ان يتعين العاقل معدوما
باقتضائه امرا كذا وكذا كما يتعين المواد باستعدادها صورا واعراضا ويتعين ذلك المعدوم ويجوز ان يتعلق به
العاقل قبل وجوده قال فاعرف ذلك لانه من مآله الى معرفة كيفية علم الباري تعالى بالمعدومات انتهى وفيه كلام لعلك
ستطلع عليه ان شاء الله تعالى فهذا الجواب كما ترى جواب بتغيير الدليل ورجوع الى استدلال اخر فالاولى ان يجاب بان الايجاب
في قولنا هذا ذاك ليس معناه الا الحكم بثبوت ذاك لهذا بالضرورة كيف والحمل الايجابي ليس الا الحكم بالثبوت الرابطي
ومنع ذلك مكابرة صريحة والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم اشار الى الجواب عن
متمسكات النافين للوجود الذهني وهم جمهور المتكلمين فان بعضهم قائلون به ولما كان مبنى الوجود الذهني على
استلزام التعقل اياه وقيام الموجود الذهني بالذهن اقتصر المانعون على نفيه بوجوه الاول لو كان تصور الشيء
مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاعوجاج ان يكون الذهن حارا باردا
مستقيما معوجا وهو ح لما فيه من اجتماع الضدين وانصاف الذهن بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان يحصل
السموات مثلا بعظمها في العقل عند تعقلها وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من
تعقلنا للمعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود
في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب عن الكل انه مبني على عدم التفرقة
بين الوجود المتاصل الذي به الهوية العينية وغير المتاصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة مثلا
ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والتضاد انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لا بين صورتيهما وكذا في الاستقامة
والاعوجاج وامثال ذلك والمعلوم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات السموات وامثالها
لا صورها الكلية والجزئية والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متاصلين
ويكون الموجود ان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن فان الحاصل
في الذهن من المعدوم صورة ووجود غير متاصل ومن الذهن في الخارج هوية ووجود متاصل وبالجملة فماهية
الشيء عاء عن صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم فان اللوازم قد يكون لوازم الماهية في الوجود الاصيل
وقد يكون لوازم لها بحسب الوجود الغير الاصيل وقد يكون لوازم لها من حيث هي مع قطع النظر عن احد الوجودين
فالموافقة بين الصورة والهوية انما يجيء في القسم الاخير بخلاف القسمين الاولين ومعنى المطابقة بين الصورة الموهومة
هو ان الصورة اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المتشخصة واللواحق الغريبة
كانت تلك الصورة فلا يرد ان الصورة العقلية ان تساوت الصورة الخارجية لزم المحالات والا لم يكن صورتها

فان قيل

فان قيل هذا الجواب عن الوجه الاول مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة
فلو تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية او بصفات المعدومات كالامتناع ونحوه لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب
الجواب الحاسم لمادة الشبهة هو ان يفرق بين الحصول في الذهن والقيام به والموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا الحصول فيه
فان حصول الشيء في الزمان والمكان لا يوجب اتصافهما به وبهذا الفرق يندفع ايضا اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء
انفسها في الذهن لا باشباحها وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فهناك امران احدهما موجود في الذهن
وهو معلوم وكلي وجوهر وهو مفهوم الحيوان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى القول بالشبح الموجود
في الذهن الذي هو كلي وجوهر ومعلوم هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ على هذه الطريقة ذلك هو معنى
الوجود في الذهن والموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم هو الشبح القائم بالذهن
فلا اشكال واما على القول بحصول حقائق الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو جزئي
وعرض ما هو اذ ليس على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو قائم به ومعلوم فعلى الفرق المذكور يكون مفهوم
الحيوان حاصلا في الذهن لا قائما به والقائم به هو صورته المطابقة له في الماهية ومن وجود الشيء في الذهن يلزم اتصاف
الذهن بالعلم بذلك الشيء اذ هو القائم بالذهن لا بذلك الشيء فهو حاصل فيه لا قائم به فلنا اما الجواب عن لزوم اتصاف
الذهن بلوازم الماهية كالزوجية والفردية فهو ان لوازم الماهية انما هي من الامور الانتزاعية ومعنى قيام الصفة الانتزاعية
بالشيء واتصافه بها هو كون الشيء بحيث يمكن ان ينتزع منه العقل تلك الصفة ثم يصفه بها والزوجية وامثالها بالقياس
الى الذهن ليست من هذا القبيل فان الذهن ليس بحيث يمكن للعقل ان ينتزع منه الزوجية او الفردية حتى يصفه بهما
بل هما بالقياس الى الاربعة والخمسة مثلا كذلك ومعنى الوجود العيني للامر الانتزاعي هو كون المنتزع منه بحيث يمكن ان ينتزع
منه ذلك الامر فالزوجية الحاصلة في الذهن مثلا بالقياس الى الاربعة الحاصلة فيه موجود خارجي وبالقياس الى
الذهن موجود ذهني فصح ان مناط اتصاف الشيء بالشيء انما هو قيامه به بحسب وجوده العيني لا بحسب وجوده الذهني
واما الفرق بين الحصول والقيام في الوجود الذهني فباطل فان معنى الوجود الذهني انما هو على قيام الموجود الذهني
بالذهن كما اشرنا اليه لا على مجرد حصوله فيه من غير قيامه به كيف ولو كان الموجود في الذهن هو الحاصل فيه لا القائم به
لزم من تصورنا العرض كالسواد مثلا بدون الموضوع ان يكون صورة السواد الحاصلة في الذهن قائمة بذاتها لا بالموضوع
فيكون لا جوهرا لان الجوهر ماهية اذا وجد في الخارج كانت لا في موضوع وهي في الخارج موجودة في الموضوع فلا عرضا
لقيامها في الذهن بذاتها لا في الموضوع والعرض هو الموجود بالفعل في الموضوع فلا يشكل بقيام صورة الجوهر بالذهن
بناء على عدم الفرق بين الحصول والقيام فان صورة الجوهر جوهر لوجود حده بها واما الاشكال المورد على القائلين
بوجود الاشياء انفسها في الذهن فالجواب عنه ان في المثال المذكور مفهوم الحيوان من حيث هو شيء ومن حيث الوجود في الذهن
اعني القيام به شيء ثان ومن حيث الوجود في خارج الذهن شيء ثالث فهو من حيث هو معلوم بالذات وجوهر اي ماهية جوهر و
كلي موجود في الذهن ومن حيث خصوص الوجود الذهني علم ومن حيث القيام بالذهن الشخصي والحقوقية بعوارض ذلك الذهن
جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وموجود خارجي بالمعنى المقابل للوجود الظلي لا انه موجود خارج الذهن ومن حيث
الوجود في خارج الذهن معلوم بالعرض وجزئي وشخص من الجوهر وموجود في خارج الذهن وليس هو من حيث هو موجود
في الذهن منفصلا عما هو قائم بالذهن بل هذا القائم بالذهن اذا اعتبر من حيث هو فهو موجود في الذهن وجوهر و

اذا اعتبر من حيث خصوص قيامه بالذهن فهو موجود خارجي وعرض فلفهو الحيوان مثلا فرد ان فرد موجود في خارج الذهن
وفرد موجود في الذهن وقد عرض الفرد الموجود في الذهن ان قام بالذهن وذلك لان هذا هو معنى الوجود في الذهن فالفرد
الموجود في الخارج جوهر خارجي والفرد الموجود في الذهن جوهر ذهني لكنه عرض خارجي ولا منافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا
وعرضا خارجيا لان معنى الجوهر الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود في خارج الذهن لا في موضوع وان كانت في الذهن في موضوع
ومعنى العرض الخارجي هو انه بالفعل موجود في موضوع موجود في الخارج هو الذهن وان كان اذا كان لا في الذهن كان لا في
موضوع وانما المنافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا وعرضا ذهنيا او بين كونه جوهرا خارجيا وعرضا خارجيا بخلاف
فرد مفهوم السواد مثلا فان فرده الموجود في الذهن عرض ذهني كما انه عرض خارجي لان معنى العرض الذهني هو انه صورة
مطابقة لموجود خارج الذهن في موضوع وهي ايضا موجودة في موضوع هو الذهن وهذا معنى ما قاله المص في شرح
رسالة العلم من انه اذا سمينا الصور الذهنية علوما فتلك الصور من حيث وجودها في الاذهان مشابهة للمهيات المدركة
ومن حيث هي كذلك بعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض ذهنية ومن حيث وجودها
في الخارج فالجميع اعراض انتهى كلامه اعلى الله مقامه وقد افصح عما ذكرنا ايضا الشيخ في الهيات الشفا بقوله واما العلم فانه
شبهة وذلك ان لقائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض
فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فمهية جوهر لا يكون في موضوع
البتة ومهية محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان مهية الجوهر جوهر بمعنى انه لا يوجد
في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لمهية الجوهر المعقولة فانها مهية من شانها ان تكون موجودة في الاعيان
لا في موضوع اي ان هذه المهية معقولة عن امر موجود في الاعيان ان لا يكون في موضوع واما وجوده في العقل فهذا لصفة
فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر ثم قال فان قيل قد جعلتم انها تارة تكون عرضا وتارة تكون جوهرا وقد منعتم هذا فنقول
انا منعنا ان يكون مهية الشيء موجودة في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع ما ومرة
لا يحتاج الى موضوع ما البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك المهية بصيرة عرضا اي تكون موجودة في النفس لا كجزء منه وقال ايضا
في فاطيغورياس الشفا فاذن الاشخاص في الاعيان جواهر والمعقول الكلي ايضا جوهر اذ صح عليه انه مهية حقها في الوجود
في الاعيان ان لا يكون في الموضوع ليس لانه معقول الجوهر فان معقول الجوهر ربما يشكك في امره فظن به انه علم وعرض
بل لكونه علما امر عرض له وهو العرض واما مهية فمهية الجوهر والمشارك للجوهر بمهية جوهر ثم قال فكليات الجواهر جواهر
في مهياتها انتهى كلام الشفا وينطبق ايضا على ما ذكرنا ما نقل عن بعضهم من ان العلم باعتبار كيفية وباعتبار من مقولة المعلوم
هو اعتبار تلك الصورة من حيث انها مطابقة لما اخذت منه وحصلت عنه في الذهن وبالجملة فالحاصل
ان مغايرة الامر الاول والامر الثاني في كلام الفارابي بين الحصول والقيام انما هي مغايرة المهية من حيث هي مع انه
فرد لها فانهما متحدان لا محالة بالذات والوجود ومتغايران بالاعتبار كيف ولو كانا متغايرين بالذات لكان ذلك
هو القول بالشبح والمثال بل جمعا بين المذهبين ولم يقل به احد فقيام الفرد بالموضوع مستلزم لقيام المهية به وبما
يجب ان يعلم ان وجود الصورة العلمية في الذهن وقيامها به انما هو وجود ذهني للمعلوم الذي هو ذو الصورة وليس
هو وجودا ذهنيا لنفس هذه الصورة فان الموجود في الذهن هو ما يكون صورته ومهيته معراة عن العوارض وعن وجوده
الاصيل الذي هو مبدا آثاره ولوازمه قائمة بالذهن لا ما يكون هو مع عوارضه ولوازمه قائما بالذهن وتلك الصورة

القائمة بالذهن نفسها قائمة بالذهن مع عوارضها من حيث كونها صورة لا صورة منها مجردة عن عوارضها من حيث هي صورة هي
من حيث هي وباعتبار انها شيء ما من الاشياء له آثار واحكام موجودة في الخارج فان الذهن اعني النفس الناطقة موجودة
في الخارج وقد قام بها تلك الصورة وترتب على تلك الصورة آثارها ولوازمها ولا معنى للوجود الخارجي الا ذلك وقد
كما ان التلفظ بلفظ زيد وجود لفظي لذات زيد لكنه وجود خارجي لذلك اللفظ لا محالة وكذلك نقش هذا اللفظ في الكتابة
وجود كتبي لهذا اللفظ ووجود خارجي لذلك النقش وح يظهر ان الصورة العلمية من مقولة الكيف حقيقة لا مسامحة
وتشبيها للامور الذهنية بالامور العينية كما ذهب اليه المحقق الدواني ولا انها مع كونها كيفا حقيقة موجودة ذهنية
لا عينية ويمنع انحصار المقولات في الموجودات العينية كما ذهب اليه سيد المدققين وبذلك منعا وجود الامر الثاني في
كلام الفارابي وتعرف ان ذلك بمعزل من التحقيق وانما اطنبنا في هذا الكلام لكونه من مزالق الاقدام واعلم ان المشهور ان المقصود
بالوجود الذهني مذهبين احدهما القول بان معنى وجود الاشياء في الذهن هو حصول صورها واشباحها الموافقة
لها في بعض العوارض في الذهن كالصورة المنقوشة من الفرس مثلا في الجدار وهذا القول للقدماء وثانيهما القول بان
حقائق الاشياء وماهياتها حاصلة في الذهن وهذا القول للمتأخرين فالاولون اذا قالوا صورة الشيء موجودة في الذهن
اراد بها شبحه وشبهه والاخرون يريدون بها حقيقة الشيء وماهيته وانت خبير بان الوجوه الدالة على ثبوت الوجود
الذهني انما دلت على وجود حقائق الاشياء وماهياتها في الذهن لا الامر المغاير لها في الماهية الموافق لها في بعض الاعراض
فان الحكم على شيء انما يستدعي وجود ذلك الشيء وثبوته لا ثبوت امر مغاير له وان وافقه في بعض الاعراض فالحق ان ماهيات الاشياء
في الذهن لما لم يظهر عنها آثارها ولم يصدر عنها احكامها اطلق القدماء عليها لفظ الاشباح لان شبح الشيء لا يصدر
عنه اثر ذلك الشيء لانهم قائلون بحصول اشباح الاشياء في الذهن وان هناك مذهبين **المسئلة الخامسة**
في ان الوجود ليس امرا ينضم الى الماهية فيتحقق به الماهية بل هو نفس تحقق الماهية وحصولها وكونها كما اشرنا اليه فيما سبق واليه
اشار المص بقوله وليس الوجود معنى به يحصل الماهية في العين بل الحصول وهذا رد لما ذهب اليه جماعة من اتباع المشائين
من كون الوجود صفة موجودة في الخارج منضمة الى الماهية وكون الماهية موجودة بها فعندهم المجعول بالذات والصادر من
الجاعل بالحقيقة انما هو الوجود والماهية من حيث هي غير مجعولة ومن حيث الاتصاف بالوجود مجعولة بالعرض وهذا المذهب
بظاهره سخيف جدا وقد ابطله شيخ الاشراق في كتاب الاشراق وغيره بما لا مزيد عليه وحاصله ان ثبوت الصفة العينية
للموصوف يتوقف على ثبوت الموصوف في العين فيلزم كون الماهية موجودة في الخارج قبل وجودها في الخارج وايضا لو كان
الوجود موجودا في الخارج فاما ان يوجد بغيره فيلزم التسلسل في الوجودات واما ان يوجد بنفسه فيلزم ان لا يكون حمل الوجود
على الوجود وغيره بمعنى واحد اذ مفهومه حينئذ انه نفس الوجود وفي غيره انه شيء له الوجود والحال انه لا يطلق على الجميع
الا بمعنى واحد ومستندهم هو ان الماهية ان لم ينضم اليها امر من الجاعل فهي على العدم وجوابه انكم فرضتم ماهية في الخارج
ثم ينضم الجاعل الوجود اليها بل نفس الماهية انما صدرت من الجاعل فكانت في الخارج فكان كونها في الخارج بعد الصدور
هو وجودها والمص ره اشار بهذا الكلام الى انه لا حاجة في ابطال ذلك المذهب الى هذه المؤنة بل يكفي ان يقال
نعني ولا نفهم من الوجود الا كون الماهية وحصولها بالفرض لا امرا ينضم الى الماهية فتصير موجودة فلو انضم اليها امر من
الجاعل لا يكون ذلك الامر وجودا بالمعنى المفهوم للكل ولا ينبغي ان يتوهم المنافاة بين ما ذكر هيهنا وبين ما اشرنا
اليه سابقا وسيأتي تحقيقه من كون الوجود عند الحكماء افرادا حقيقية اذ ليست تلك الافراد عندهم ما ينضم الى الماهية

فصير موجودة بدليل ان هي لا اكوان خاصة للمهيات المخالفة كل منها نفس كون مهية مخصوصة بحسب الخارج كما سنعرفه انشاء الله تعالى

المسئلة السادسة في ان المهية لا تتحرك في الوجود الى الزيادة والنقصان ولا الى الشدة والضعف واليه اشار المص بقوله ولا تزايد فيه اي في الوجود ولا اشتداد فالتزايد في الوجود هو حركة المهية من وجود ناقص الى وجود ازيد منه وعكس ذلك هو النقص اعني حركة المهية من وجود شديد الى وجود اضعف منه وهذا اعني التزايد في الشيء والاشتداد غير الزيادة والنقص والشدة والضعف اعني كون الشيء ناقصا او زايدا او ضعيفا وشديدا فان معناه ان يكون فرد من الشيء ناقصا او ضعيفا وفرد اخر منه زايدا او شديدا وجواز ذلك في الشيء لا يستلزم جواز حركة شيء اخر فيها لهذا جوز ان يكون الوجود ذا شدة وضعف وزيادة ونقص على ما سيأتي من ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده ولم يجوزوا ان يقبل الوجود الزايد والاشتداد ولا النقص والتضعيف والدليل على ذلك هو ان الحركة في كل شيء معناها ان يكون المتحرك متقوما وموجودا من دون ذلك الشيء وباقيا بعينه ويتوارد عليه في كل آن من الانات المفروضة في زمان الحركة فرد من افراد ذلك الشيء فان معنى حركة الجسم في الاين هو ان الجسم موجود ومتقوم بدون الاين وباق بحاله من التقوم والتعين والوجود ويتوارد عليه في كل آن اين اخر وكذا معنى حركة الماء في السخونة هو ان الماء باق بعينه ويتبدل عليه في كل ان فرد من السخونة وظاهر ان مثل ذلك التبدل والتوارد لا يمكن في المهية بالقياس الى الوجود فان المهية لا يتصور كونها متقومة وموجودة وباقية من دون الوجود ليتصور توارد الوجود عليها ولهذا السبب لا يمكن ايضا ان يتحرك الهيولى في الصورة اذ ليس لها تقوم بدون الصورة ليمكن توارد الصور عليها ومن ذلك ظهر انه لا يمكن الازدياد والنقص والاشتداد والتضعف في الجوهر والمهية والذاتي وبالجملة في كل ما لا يمكن تقوم الموضوع بدونه وذلك غير كون شيء منها غير قابل للتشكيك كما عرفت وايضا ان الوجود ليس له وجود قائم بالمهية بمعنى كونه صفة موجودة ممتازة عن المهية بل هو مجرد كون المهية وانما مغايرة وجود لوجود يقع لمغايرة ما هو وجود له كما سيجيء فلا يتصور تبديل المهية في الوجود الا بعد تبدلها في نفسها او في تشخصها فلا يكون باقية بعينها فان قيل على الوجه الاول المهية لا تتقوم بدون واحد من افراد الوجود كما ان الهيولى انما يتقوم بواحد من افراد الصورة فيجوز ان يتوارد على المهية وجودات متعاقبة بحيث اذا انتفى عن المهية وجود في ان حصل لها في ذلك الان بعينه وجود اخر اشد او ازيد او اضعف او انقص وكذا في الهيولى قلت وجوب بقاء الموضوع في الحركة بعينه يستدعي بقاء وجود بعينه مع المهية بالضرورة والا لكانت المهية مع كل وجود فرد اخر منها فلا تكون باقية بعينها وكذا الحال في الهيولى بالقياس الى الصورة وقد يجاب ايضا بان الحركة لما استلزمت ان يكون جميع افراد المقولة التي هي واقعة فيها بالقوة لا بالفعل لانها لو كانت بالفعل فاما ان يستقر المتحرك في واحد منها اكثر من آن فيلزم انقطاع الحركة ولما ان لا يكون في شيء منها الا انا واحدا فيلزم تتالي الانات وكون الامور الموجودة المترتبة الغير المتناهية محصورة بين حاصرين فلو تحركت المهية في الوجود لزم ان يكون جميع افراد وجودها في زمان الحركة بالقوة فيلزم كون المهية حال الحركة في الوجود موجودة بالقوة لا بالفعل لا يقال يلزم مما ذكرتم من وجوب كون جميع افراد ما يقع فيه الحركة بالقوة ان لا يكون للمتحرك في الاين مثلا اين بالفعل وهو باطل لامتناع خلو الجسم عن اين ما لانه يجاب بانا لا نسلم بطلان ذلك فان الفرد الضروري وعدم خلو الجسم عن جميع افراد الاين وعن التوسط بين تلك الافراد معا وفي حال الحركة يثبت التوسط بين تلك الافراد بالفعل وان لم يكن شيء منها بالفعل فان قلت لعل بعضها بالقوة وبعضها بالفعل وهو كل فرد يصل اليه المتحرك في آن مفروض ولا يلزم تتالي الانات اذ كل

انهين بينهما زمان لا محالة قلت فيلزم ان يكون المهية في ذلك الزمان الذي بين ذينك الآنين موجودة بالقوة لا بالفعل

تدبر المسئلة السابعة في ان الوجود خير محض لا شر فيه من حيث هو وجود واليه اشار المص بقوله

وهو اي الوجود خير محض وهذه المقدمة ضرورية جدا فان كان فيها خفاء فلعدم تحقيق مهية الخير والشر

فيجب ان نذكر ما العلة في ذلك الخفاء فنقول لما بحثنا عن مهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بالخير وعن مهية

الشيء الذي يعبرون عنه بالشر فحصنا عما دخل فيهما بالذات وعما نسب اليهما بالعرض وجدنا الخير بالذات هو الوجود

والشر بالذات هو العدم بيان ذلك على ما قاله المص في شرح الاشارات هو ان الشر يطلق على امور عدمية من حيث

هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية تركك كوني

ما يقتضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القضا عن فعله

وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغير

ذلك واذا تاملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علة الموجبة له ليس

بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار والاشياء امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار

كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب ايضا الفعل ليس بشر

من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا

للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص وهو قيد عدمي وباقي القيود الوجودية خيرات

واتم الظلم والزنا اللذين من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا ليس بشر بل هما

من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين وانما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية والى

النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتي الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كمالاته

انما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق الذميمة مباديها وكذلك الالام

فانها ليست بشر من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها

عن عللها انما هي شر وبالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من

ذلك ان الشر في مهية عدم وجود او عدم كمال الوجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده

وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشر وانما هي شر وبالقياس الى الاشياء العادمة لكمالاتها

لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فظهر من التفتيش في هذه الامثلة ان الوجود خير محض

ان الشر ليس الا العدم وان ايراد ما ليس لاثبات هذه المقدمة وتصحيحها بل للتنبيه عليها وتوضيحها كما

فالمناقشة في امثال ذلك ليست بقادحة في شيء **المسئلة الثامنة** في نفي المضادة والمماثلة عن

الوجود مع شيء من الاشياء ليبقى مجرد مخالفته بدون المنافات مع جميع المعقولات والى ذلك اشار

المص بقوله ولا ضد له ولا مثل فحققت مخالفته مع المعقولات ولا بانها بيان ذلك ان الضد وكذا

المثل وكذا المخالف يقال لما له مهية ويكون مشاركا لغيره في الموضوع ولا يجتمعان فيه وفي تمام المهية او غير مشارك

بشيء من الوجهين والوجود ليس بمهية اصلا بل هو تحقق المهية وكونها فاذا اعتبر التحقق من حيث انه

شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات لا يكون بذلك الاعتبار تحقق مهية بل يكون هو مهية فالوجود

من حيث هو وجود ليس بمهية لتصور كونها ضدا او مثلا او مخالفا لغيرها ومن حيث هو مفهوم من المفهومات
تصور فيه ذلك لكنه ليس بضد او مثل لشيء من المعقولات اما انه ليس بضد فلان الوجود معتبر في الضد الوجود
ليس له وجود واما انه ليس بمثل فلان الوجود قائم بمحل لا محالة فما هو مثل له يكون في محل ايضا اذ حكم الامثال
واحد بالضرورة وكل محل موجود فيلزم اجتماع المثلين في محل ما هو مماثل للوجود بل مخالف لها اذ لا مانع من
المخالفة من هذه الحيثية وانما تثبت المخالفة من نفي المضادة والمماثلة لان النسبة بين الاشياء منحصرة
في هذه الثلاثة فاذا انتفت الاثنتان بقيت واحدة منها ولما كانت المنافاة اعم من المضادة ومن نفي
الضد لا يلزم نفي المنافاة ومن اثبات المخالفة يتوهم ثبوت المنافات لكونهما انما يجتمعان عاما وهو ليس بواقع
صرح بنفي المنافاة ايضا بقوله ولا منافاة فان الوجود المطلق الذي الكلام فيه يعرض لكل شيء حتى لنفسه
من حيث انه معقول وحتى لنقيضه اعني العدم من حيث كل والمنافي لا يمكن ان يعرض لما هو منافٍ له

المسئلة التاسعة في ان المعدوم ليس بشيء وان الشيئية مساوقة للوجود بمعنى ان كل موجود
شيء وبالعكس كما ذهب اليه الحكماء واكثر المتكلمين ولفظ المساوقة يستعمل فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون
اللفظان مترادفين والمساوات فيكونان متباينين ولهم تردد في ترادف لفظي الوجود والشيئية بل ربما
يدعى نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة معتدا بها بخلاف قولنا السواد شيء وانهم يستعملون
احدهما فيما لا يستعمل فيه الاخر اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة
الوجود وممكنة الوجود ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وخالف في هذه المسئلة اكثر المعتزلة
فذهبوا الى ان المعدوم الممكن شيء اي ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود فعندهم الثبوت والتقرر
اعم من الوجود ومساوق للشيئية بخلاف المعدوم الممتنع فانه عندهم منفي وليس بثابت فالنفي عندهم اخص
من العدم ومقابل للثبوت قال الامام هذه المسئلة اي القول بان المعدوم شيء متفرعة على القول بزيادة
الوجود على الماهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها وقيل يمكن ان يمكن فان من قال بها يجب عليه القول
بزيادة الوجود قطعا فلينظر ثم ان الحق ان الدعوى اعني امتناع كون الماهية متقررة في الخارج منفكة
عن الوجود بديهية غير محتاجة الى الاستدلال بعد ملاحظة ما عنى من لفظ الوجود فان بعد ملاحظة ان
المراد من الوجود انما هو مجرد تحقق الماهية وكونها لا امرا يدل على ذلك لا مجال لتجويز ان يكون الماهية في الخارج
بلا تحقق فيه اي بدونه مجوز بعد تلك الملاحظة فقد كابر عقله والى هذا اشار المص بقوله وبها وقال اي الوجود
الشيئية فلا يتحقق اي الشيئية بدونه اي بدون الوجود والمنازع مكابر مقتضى عقله فان قيل مذهب
المعتزلة ان التقرر على ضربين احدهما تقرر الماهية في حد ذاتها ويسمونه ثبوتا ومقابله نفيا وثانيهما تقررها بحيث
يترتب عليها اثارها كاحراق النار وترطيب الماء ويسمونه وجودا ومقابله عدما ويطلقون العدم على
النفي ايضا والاول بازاء ما يسميه الحكماء وجودا ذهنيا والثاني بازاء ما يسمونه وجودا خارجيا ويؤيد
ما قيل ان المعتزلة انما وقعوا في اثبات المعدوم في الخارج لسبقهم الوجود الذهني فهم يوافقون الحكماء في ان
ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الثبوت الذي يصدر عنها
بحسبه اثارها بالممكنات ولا يسمونه وجودا فان اردتم ان يجوزوا كون ماهية المعدوم متقررة في الخارج بالمعنى

الاول مكابرة فظ انه ليس كذلك كيف وهذا التفرد مما اثبته الحكماء الا انهم لم ينسبوه الى الخارج بل الى الذهن
وان اردتم التفرد بالمعنى الثاني فلا شك في كونه مكابرة لكن المعتزلة لم يجوزوه قلنا المراد هو المعنى الاول
وهو مكابرة ظاهرة من حيث نسبته الى الخارج اذ لا يفرق بديهة العقل بين كون وكون بحسب الخارج
بحيث يكون احدهما منشاء للاثار دون الاخر وتجويز ذلك الفرق مكابرة صريحة بل نقول لا فرق بين
المعنى الاول والثاني ويلزم تجويزهم الثاني ايضا ولا نسبة لذلك الى ما ذهب الحكماء اليه من الوجود الذهني
لانه انما هو في قوة مدركة لا في الخارج ولا استبعاد في الفرق بين الكون في القوة المدركة والكون في
الخارج بكون احدهما منشاء الاثار دون الاخر بل المعلوم عنده بديهة في ذلك هو الفرق بين كونين بحسب
الخارج فقط واما ما قيل من انهم انما وضعوا فيه لما وقع لابلة الحكماء في اثبات الوجود الذهني نفسه انه
لو كان كذلك لزمهم القول بثبوت الممتنعات ايضا في الخارج وهم لا يقولون به لا يق لا ينفع الحكماء ايضا اثبات الوجود
الذهني لان مدار ما استدلوا به على ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت
المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات والممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة
المدركة لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين مح وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد من ولا قوة مدركة
اصلا فبحكم تينك المقدمتين يلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا الصدق هو مطابقة النسبة النفسية للنسبة
الخارجية فصدق الحكمين المذكورين يستدعي ثبوت نسبتهما في الخارج ولا يكفي مجرد الثبوت في الذهن
وما يق من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان صور جميع الموجودات واحكامها وكذا
صور المعدومات والممتنعات واحكامها مرتسمة فيه باطل لان كل احد يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين
مح حق وصدق وان لم يتصور العقل الفعال بل كان ممن ينكره وكذا ما يق من ان كل نسبة ايجابية او
سلبية من حيث كونها نتيجة الضرورة او البرهان هي المرادة من النسبة الخارجية ومن حيث كونها مدلولة
للخبر هي المرادة من النسبة النفسية فهي من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة لنفسها من حيث هي نتيجة الضرورة
او البرهان فصحتها من حيث هي مدلولة للخبر انما هي باعتبار المطابقة وصحتها من حيث اقتضاها الضرورة
او البرهان انما هي بكونها نفسها في الواقع وذلك لان هذا القول مخالف لما صرحوا به في تقسيم الكلام
الى الخبر والانشاء من انه ان كان لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء اذ على هذا القول
يلزم ان لا يكون للضروريات والحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارج تطابقه فظهر ان ثبوت امر
للمعدومات والممتنعات يستدعي ثبوتها في الخارج بل نقول على تقدير كون الايجاب هو ثبوت امر لامر فرعا
على ثبوت المثبت له يلزم ان لا يصدق ايجاب اصلا لانه لو ثبت امثلا ب لكان ب ثابتا وهذا ايجاب
ايضا فكان ثبوت ب ايضا ثابتا لب وهو فرع ثبوت ب قبل هذا الثبوت فيكون ذلك الثبوت الثاني ايضا
ثابتا فرعا على ثبوت ثالث له وهكذا الى غير النهاية وهذه الثبوتات الغير المتناهية متحققة وان لم
يوجد قوة مدركة اصلا كما عرفت فيلزم تحققها في الخارج فيلزم التسلسل المحال لا محالة ايضا نقول علمك القطعي
هذا مع فرض عدم الذهن والقوة المدركة لا يستلزم علمك القطعي مع عدم الذهن والقوة المدركة
كيف وفرض العدم لا يستلزم العدم ولا جوازه لجواز ان يكون محالا في نفس الامر وجواز الفرض لا

يستلزم جواز المفروض وهل هذا الا كما بقوانا نعلم بديهة ان طوفان نوح مثلا متقدم على بعثة موسى
على نبينا وعليه وان لم يكن فلك وحركة وزمان هو مقدارها وظ ان ذلك بديهة الوهم لا بديهة العقل
فكذا هذا والحاصل ان ثبوت الموضوع في الحكمين المذكورين يجوز ان يكون باعتبار وجوده في القوة
المذكورة وان لم يكن لنا علم بوجودها بل وان تنكر وجودها وذلك لا يدل على عدمها في الواقع ليكون مقابلا
لوجود الموضوع فيها فليتفطن ومن هذا ظهر بطلان ما ابطلت به القول الاول فان عدم تصور العقل
الفعال لا يستلزم عدم العقل الفعال ولا يلزم في الحكم بصحة الحكم تصور العقل الفعال بعنوان كونه عقلا
فعالا بل يكفي تصوره بعنوان كونه هو الواقع ونفس الامر ومطابق الصادق واما ما ابطلت به القول
الثاني فالجواب عنه ان تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء يقتضي ان يكون لكل نسبة هي مدلولة للكلام الخبري
من حيث انها مدلولة له خارج ولا يقتضي ان يكون لكل نسبة مطلقا ومن اي جهة كانت خارج ويكفي في
كون النسبة خارجية مجرد المغايرة الاعتبارية لما هي مدلولة للخبر فكل نسبة سواء كانت ضرورية او نظرية
من حيث هي مدلولة للخبر مطابقة بكسر الباء ومن حيث هي مقتضاة للضرورة او النظر مطابقة بفتحها فهي من
الحيثية الاولى ذات خارج ومن الحيثية الثانية نفس الخارج باعتبار ونفس الامر باعتبار اخر ولا قائل
لا يمكن كونها موجودة خارجية بمعنى كونها موجودة خارج الذهن واذا ظهر بطلان جميع ما بنيت عليه وجوب
كون ثبوت المثبت له في احكام الايجابية في الخارج ظهر بطلان ما بنيت عليه ثم هذا وسيجيء ما يزيد هذا
المقام ايضاحا حيث نتكلم في تحقيق معنى نفس الامر انشاء الله تعالى ثم ان من جعل الدعوى اعني امتناع ثبوت
المعدومات في الخارج نظرية استدل عليها بوجوه موجهة ووجوه مزيفة اما الوجوه الموجهة فاثنان
تقريره الاول انه لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تاثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة وانتفاء
بيان اللزوم ان التاثير اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية عند المتكلمين كافة واما
في الوجود وهو باطل اذ الوجود ليس بموجود ولا معدوم حتى يتصور تعلق القدرة والتاثير فيه اما
عند القائلين بالحال فظ واما عند غيرهم فلان الوجود لا يرد عليه القسمة كما سيجيء واما في الاتصاف اي
اتصاف الماهية بالوجود وهو باطل لان الاتصاف منتف في الخارج والا كان ثابتا فيه فكان متصفا بالثبوت
ايضا كان ثابتا فيه متصفا بالثبوت وهكذا الى غير النهاية وهو تسلسل اذ لا فرق في اجراء براهين ابطال التسلسل
بين الموجودات في الخارج والثابتات فيه بالضرورة واذا كان الاتصاف منتفيا في الخارج بالمعنى المقابل للثابت
على ما هو مصطلحهم كان ممتنعا والممتنع غير مقدور بالاتفاق والى هذا ذكرنا اشارة المص بقوله وكيف
يتحقق الشيئية بدونه مع اثبات القدرة اي مع اثباتهم وجود القادر والمختار المؤثر في الممكنات بالقدرة
والاختيار وكون الماهية لثبوتها ازلا غير متعلقة للقدرة ومع انتفاء الاتصاف وكونه نفيا محضا وممتنعا
صرفا على زعمهم غير صالح لتعلق القدرة فالقول بتحقق الشيئية بدون الوجود بناء في القول بثبوت القدرة
مع انتفاء الاتصاف وانما لم يتعرض للوجود لكونه على تقدير كونه متعلقا لتاثير القدرة مستلزما لاتصاف
الماهية به مع انه غير معقول كما مر وتقرير الوجه الثاني من الاستدلال هو ان الموجودات منحصرة مثنا متفقا
من المتكلمين لاجزائهم براهين امتناع التسلسل من غير اشتراط الاجتماع في الوجود والترتيب كما سيأتي

مع عدم تعقل امر زائد على الثبوت له مدخل في صحة جريان البراهين في الموجودات دون الثابتات اذ مناط
ذلك هو مطلق الكون والتقرر في الخارج وهو حاصل في كليهما واعتبارهم كون الوجود اخص ومعتبرا
فيه ما لا يعتبر في الثبوت لا ينافي ذلك اذ لا مدخل لهذا الخصوصية في صحة اجراء البراهين لا محالة فيلزمهم القول
بالخصائص الثابتات وتناهيها مع انه خلاف مذهبهم من القول بثبوت اشخاص غير متناهية في العدم لكل منها
نوعية والى هذا اشار بقوله والخصائص الوجود مع عدم تعقل الزائد واعلم ان الغرض من هذا الوجه هو بيان
مناقضة بعض احكامهم لبعض فلا يرد انه لا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها
واما الوجوه المزيفة فاربع الاول ان المعدوم متصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه نقيضا للوجود الذي
هو ثبوت والمتصف بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصفة الاثبات ثابت والجواب انه ان اريد بصفة النفي
صفة هي في نفسه نفي وسلب حتى يكون المعنى المتصف به هو المنفي فلا نم ان كل معدوم متصف بصفة النفي وانما
يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها
صفة هي نفي شيء وسلبه كاللاتحيز واللاحدوث مثلا فظاهر ان المتصف به لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب
يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات
الوجودية الثاني انه لو كان الذوات ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لا منفي
للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب والجواب ان الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا
في ثبوته الذي هو اعم من الوجود الثالث ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهو محال لانها
دخل في الوجود متناه بالاتفاق فالكل زائد على الباقي في العدم بقدر متناه والزائد على الغير بقدر متناه
متناه فيكون الباقي في العدم الذي هو جزء من الكل المتناهي متناهيا والجواب انا لا نم ان الزائد على الغير بقدر
متناه متناه بل الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه الرابع ان المعدوم اما مساو للمنفي واخص منه او
اعم اذ لا تباين لظهور التصادق فعلى الاول لئن صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت فلا شيء من
المعدوم بثابت وعلى الاخير لم يكن نقيضا صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على النفي
فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الامر الثابت ثابت وهو باطل والجواب انا لا نم انه اذا لم يكن نقيضا صرفا
كان ثبوتيا محضا لجواز ان يكون مفهوما بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة وبعضها منفيا كالممتنعات
وهذا كاف في الفرق وح لا يصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفي ثابتا وهذه الوجوه لم يلتفت اليها
المص لما ذكرنا والمعتزلة تمسكوا في ثبوت المعدومات بوجوه الاول ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت لما
الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم ومقدورا ومرادا فيتميز عن غير المقدور وغير المراد
واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة العقلية وهي تقتضي ثبوت المشار اليه بالضرورة
والجواب عنه بالنقض والحل اما النقض فاشار اليه المص بقوله ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم محالات
فان المتمانعات كثيرا ما يتباين واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين بعضها متميز عن البعض
وعن الامور الموجودة مع انها منتفية قطعا ومثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق الى غير ذلك من
المركبات الخيالية من الممكنات متميز بعضها عن بعض مع كونها منتفية وفاقا واما الحل فهو انه ان اريد

ان

ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج ممنوع وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد الثبوت في الذهن فمسلم ولا يفيد الثاني ان المعدوم الممكن متصف بالامكان وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي لما سيجيء فيكون الموصوف به ثابتا كما مر والجواب ثم كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتباري عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل على انه منقوض بما وافقمونا على انتفائه من المركبات الخيالية كما مر الى هذا المنع والنقض اشار المص بقوله والامكان اعتباري يعرض لما وافقونا على انتفائه **المسئلة العاشرة** في نفي الحال ذهب ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين والقاضي ابو بكر من الاشاعرة الى ان المعلوم ان لم يكن له ثبوت اصلا في الخارج فهو المعدوم وان كان له ثبوت في الخارج فاما باستقلاله واعتبار ذاته فهو الموجود واما باعتبار التبعية لغيره فهو الحال فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافها وهي لا تكون لا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود والصفة لا يكون ذاتا فلا تكون موجودة فلذا قيدوا بالصفة واذا كانت صفة للموجود لا تكون معدومة ايضا لكونها ثابتة في الجملة فهي واسطة بين الموجود والمعدوم واحترزوا بقولهم للموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية واعترض الكاتبي على هذا الحد للحال بانه لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات خالية الوجود والعدم وقال شارح المقاصد انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم من يقول به لا على هذا الوجه وذهب غيرهم الى نفي الحال وانحصار المعلوم في الموجود والمعدوم فان الضرورة قاضية بذلك اذ لا نعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا نفي ذلك فالوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما لا واسطة بين الثابت والمنفي اتفاقا فكذا بين الموجود والمعدوم والى ذلك اشار المص بقوله وهو اي الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة قال صاحب المواقف في بطلانه اي بطلان الحال بالمعنى الذي عرفت ضروري لما عرفت من ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات فان اريد نفي ذلك اي نفي انه لا واسطة بين النفي والاثبات وقصد اثبات الواسطة بينهما فهو سفسطة وان اريد معنى اخر اي بان يفسر الموجود بما له تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما هي ما يتحقق تبعا له يكن النفي والاثبات في المنازعة متوجهين الى معنى واحد انتهى كلام المواقف ثم ان المثبتين للحال استدلوا بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا لتسلسل وغيره في الوجود فيزيد وجوده عليه ويتم كما مر ولا بمعدوم والا اتصف بنقيضه والجواب عنه ما اشار اليه المص بقوله والوجود لا يزيد عليه القسمة من الوجود كما عرفت انما هو كون الشيء وتحققه وليس هو من حيث هو وجود وكون الشيء بشيء من الاشياء فلا يتصف من هذه الحيثية بالكون ونقيضه والمنقسم اليهما انما هو شيء من الاشياء واما الوجود لا من حيث هو كونا ووجود بل من حيث انه مفهوم في العقل منتزع من الشيء اعني هذا المفهوم الانتزاعي الحاصل

في العقل بعد

وانما المنصوب الكون او نقيضه

في العقل بعد الانتزاع فهو شيء وقابل للاتصاف بالوجود والكون مطلقا وفي العقل فهو من هذه الحيثية
ليس مما لا يتصف بالوجود او بنقيضه ليلزم كونه لا موجودا ولا معدوما فيثبت المحال ومن الحيثية الاولى
اعني من حيث انه كون ومحقق للشيء ليس بشيء من الاشياء ولا يقبل نسبة الوجود او نقيضه اليه ليصح
ان يقال انه من هذه الحيثية موجود او لا موجود او يقال معدوم او لا معدوم وهذا هو المراد من عدم
ورود القسمة عليه يعني ان الوجود ليس من حيث هو وجود شيء من الاشياء ولا من شانه قبول القسمة
الى الوجود واللاوجود والاتصاف باحدهما والذي يتوهم انه لا موشيء من الاشياء ومعقول نسبة الوجود
واللاوجود اليه لكنه ليس يتصف عندكم باحدهما والحاصل ان الحال عندهم واسطة بين الموجود
المعدوم والواسطة يجب كونها بحيث يتصور كونها احد الطرفين والوجود من حيث هو وجود لا يتصور
كونه موجودا او معدوما فهو لا يمكن ان يكون واسطة بينهما وعلى هذا التقرير الذي قررناه اندفع ما
توهمه شارح المقاصد من ان هذا الجواب تسليم للمدعى واعتراف بالواسطة وقد يدفع هذا التوهم بان
مدار حجتهم هذه على ان الوجود اما موجود واما معدوم واما لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان
فتعين الثالث فمدار هذا الجواب على ان هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلاثة خالية عن القضية المعقولة لان
كل جزء منها يتوقف على تصور نسبته بحسب الحقيقة لا بمجرد الاعتبار والا لا يلزم التم فلا يتم حجتهم بين الوجود
ونفسه وان كان حمل الوجود على الوجود على سبيل الاشتقاق كما لا يخفى وهي غير معقولة فالمراد ان الوجود
الوجود لا يرد عليه القسمة الى هذه الاجزاء الثلاثة لكونها غير متصورة فمن اين يلزم الاعتراف بالواسطة
وقد يوجه كلام المصنف ايضا بعد اعتبار الاجزاء الثلاثة بان الوجود لا يرد عليه القسمة الثلاثية لكون
القسم الثالث غير محتمل عقلا لما مر من ان الوجود يراد في الثبوت والعدم النفي فكما ان ما لا يكون ثابتا لا
منفيا غير محتمل كذلك ما لا يكون موجودا ولا معدوما وقد يوجه ايضا بان القسمة المثبتة للخالية هي القسمة
الواردة على الامر الثابت والوجود ليس بثابت على مذهبهم ايضا والوجه هو ما ذكرنا واجاب الامام عن
هذه الحجة باختيار ان الوجود معدوم في الخارج ومنع امتناع اتصاف الشيء بنقيضه على سبيل الاشتقاق
وتوجيهه انه يصدق على الوجود في الذهن انه معدوم في الخارج ومرتفع عنه ولا استحالة فيه وانما الاستحالة
في اجتماع الوجود والعدم في محل واحد وثبوت احدهما مقتضيا بالاخر وحمل احدهما مواطاة على الاخر
واما ارتفاع احدهما راسا بطريان الاخر فليس بمستحيل واجيب ايضا باختيار ان الوجود موجود
موجوده وليس بشيء لاستلزامه تقدم الماهية عليه بالوجود كما مر سابقا وبالجملة هذه الشبهة ليست
بتلك القوة التي توهمها شارح المقاصد الثاني ان الكلي الذي له جزئيات متحققة في الخارج كالانسان
ليس بموجود والا لكان متشخصا فلا يكون كليا ولا بمعدوم والا لما كان جزء من جزئياته الموجودة
كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم والجواب عنه ما اشار المصنف بقوله والكلي ثابت ذهنا
وتقريره ان الكلي وان كان جزءا من جزئياته الموجودة في الخارج لكنه من الاجزاء العقلية لا الخارجية
فان نسبة التشخص الى طبيعة الكلي نسبة الفصل الى طبيعة الجنس فكما ان الجنس والفصل من الاجزاء العقلية
للطبيعة النوعية دون الخارجية كذلك الكلي والتشخص بالقياس الى التشخص وهذا لا ينافي كون الكلي الطبيعي

موجودا في الخارج كما هو مذهب المحققين فان معنى وجود الكلي الطبيعي في الخارج ليس انه جزء خارجي
للشخص ومتميز فيه عن الآخر الذي هو التشخص بل كلاهما موجودان فيه بوجود واحد والعقل يحلله الى
طبيعة معروضة والى تشخص عارض وكل واحد من العارضية والمعروضية انما هو بحسب العقل دون الخارج
اذا عرفت ذلك فنقول ان اردت ان الكلي من حيث هو جزء للشخص ليس بموجود في الخارج ثم بل هو من
هذه الحيثية معدوم فيه ولا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وانما يلزم لو كان جزء خارجيا له وليس كذلك
كما عرفت وان اردت انه من حيث هو جزء ليس بموجود اصلا فدليلك لا يدل عليه اذ كل ما هو موجود
مطلقا لا يلزم ان يكون متشخصا الثالث ان جنس الهيئات الحقيقية العرضية كلونية السواد ليس بمعدوم
والا لتقوم الموجود بالمعدم كما مر ولا بموجود لانه جزء من حقيقة السواد ولها جزء آخر هو الفصل
ولا بد من قيام احدهما بالآخر ليمكن ان يلتئم منهما مهية حقيقية لو جاز احتياج بعض اجزاء المهية الحقيقية
الى بعض وهما عرضان لا محل فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال باتفاق المتكلمين لا يقال هذا انما يتم
لو ثبت انحصار اجزاء السواد في الجنس والفصل وهو ممنوع بل الهيئة الاجتماعية جزء آخر قائم بهما و
يكفي في التيام المهية الحقيقية احتياج بعض اجزائها في الجملة فلا يلزم قيام الجنس بالفصل لا العكس
ليلزم قيام العرض بالعرض لانا نقول قد ثبت في موضعه انحصار الاجزاء المحمولة في الجنس والفصل على انا ننقل
الكلام الى الهيئة الاجتماعية فانها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى
تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وما قيل من انه يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين
بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام آخر بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما بالآخر فاورد عليه ان
التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج والقيام بين الاجزاء ولا يكفي فيه ما ذكره والا لزم ان يحصل التركيب
بين الحركة والسخونة القائمتين بالجسم لتوقف قيام السخونة به على قيام الحركة به لا محالة وهذا ليس بوارد
لان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج ولا يلزم منه انه كلما تحقق الاحتياج تحقق التركيب الحقيقي
وهو ظ بل يرد عليه ان هذا هو جواب المتن الذي اشار اليه بقوله ويجوز قيام العرض بالعرض فان قيام
العرض بالعرض الذي جوزه المتن ليس الا ان يقوم عرض بمحل بتوسط عرض آخر كما سيحققه انشاء الله تعالى في المقصد
الثاني عند قوله وقد يفتقر الحال الى المحل بتوسط واعلم ان هذا الجواب انما هو على سبيل التنزل والا
فالجواب عن هذا الوجه ايضا هو الجواب عن الوجه الثاني كما لا يخفى ولم يذكره ههنا اكتفاء وتقريره ههنا
ان يقال ان اردت ان جنس السواد لو كان معدوما في الخارج لتقوم الموجود بالمعدوم قلنا وانما يلزم لو كان
السواد في الخارج متقوما من اللونية وليس كذلك لان اللونية من الاجزاء العقلية للسواد فاللونية من حيث
انها جزء للسواد ممتازة عن قابضية البصر التي هي فصله ليست موجودة في الخارج بل معدومة فيه ولا ينافي
ذلك وجود طبيعة اللون في الخارج كما اشرنا اليه وان اردت انه ليس بمعدوم مطلقا ثم بل هو موجود في العقل
ولا يلزم من كونه موجودا في العقل التيام حقيقة السواد بحسب الخارج منه ليلزم الاحتياج وقيام
العرض بالعرض اذ لا التيام حقيقة من الاجزاء العقلية لكونها منتزعة من حقيقة بسيطة ولا تمايز بينها
الا بعد الانتزاع وبحسب العقل ثم اعلم ان هذين الوجهين ماخذهما واحد كما لا يخفى ولذلك جمعهما الشارح

المقاصد

المقاصد في وجه واحد واجاب عنه بالجواب المشترك وصاحب المواقف اقتصر على الوجه الاخير واجاب عنه
بكلا الجوابين المشترك والمختص بالاخير كذا الشارحان القديمان اتفقا في شرح كلام المص على الاقتصار
بنا في الوجهين وجعل الجوابين جوابين عنه ولا يخفى بعده عن سوق كلام المص ثم ان الامام الرازي اعترض
على ما يبتنى عليه اصل الجواب من قولهم لا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم
العقل بالتمايز ان طابق الخارج فاذ كلام مثبتي الحال وان لم يطابق كان جهلا لا عبرة به والجواب عنه
انه ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة ذهنية هوية على حدة فلا نم لزوم الجهل على تقدير
عدمها والا لم يصدق الحكم بشيء من الاعتبارات وانما يلزم الجهل لو حكم بان كل صورة ذهنية
صورة لهوية عينية على حدة وليس كذلك وان اريد ان يكون بازاء كل صورة هوية يكون المتحقق من تلك
الصورة في الخارج تلك الهوية والحاصل من تلك الهوية في الذهن تلك الصورة فلا نم ان المطابقة بهذا
المعنى يستلزم ان يكون هناك امور متمايزة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل من هوية
واحدة صورا مختلفة باعتبارات مختلفة كما سيجيء تحقيق ذلك ثم ان المص لما اشار الى الاجوبة عن
وجوههم بالمنع اراد ان يشير الى الجواب عنها بطريق النقض ايضا فقال ونوقضوا بالحال نفسها يعني
ان مثبتي الحال نوقضوا في هذه الوجوه بالحال نفسها وبيانه ان ما حصل ادلتكم هو ان الموجودات
مشتملة على ما به الاشتراك وما به الامتياز مما ليس بموجود ولا معدوم فهو حال وهذا بعينه وارد
عليكم فان الاحوال كلها مشتركة في الحالية ومختص كل منها بما به امتاز عن الاحوال الاخر وهما ليسا
بموجودين والا لزم قيام الصفة بالصفة وهو كقيام العرض بالعرض بلا فرق ولا بمعدومين والا
لتقوم ما ليس بموجود ولا بمعدوم بالمعدوم وهو ايضا كتقوم الموجود بالمعدوم بالضرورة فهما
حالان ويشتركان مع سائر الاحوال في الحالية ويمتازان بما به الامتياز وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل
هذا هو تقرير النقض على ما يوافق المشهور ولا يخفى توقفه على كون ما به الاشتراك جنسا وعليه منع ظاهر
لعل المص للاشارة الى ذلك قال ونوقضوا بالحال نفسها تدبر ودفعه الامام الرازي بان الحالية ليست
صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال اخرى اذ لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو
صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال ليلزم تسلسل الاحوال ورده المص على ما في
شرح المقاصد بان الحال ليس عندهم سلبيا محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولا معدوم
ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولا معدوم فاذن الحال تشمل عندهم على معنى غير
سلبي الوجود والعدم يختص بتلك الامور التي يتقوم بها حالا ويشترك الاحوال فيه هذا ثم ان القائلين
بالحال اعتذروا عن هذا النقض بوجهين الاول منع قبول الحال التماثل والاختلاف فان ذلك عندهم
من خواص الموجود والثاني التزام التسلسل في الثابتات ومنع استحالته والبرهان قائم في الامور الموجودة
دون الثابتة والمص اشار الى بطلان هذين الوجهين بقوله والعدم بعده قبول التماثل والاختلاف
والتزام التسلسل بهما اما بطلان الاول فلان قبول الحال التماثل والاختلاف ضروري فان كل شيئين يشير
العقل اليهما فاما ان يكون المعقول من احدهما هو المعقول من الاخر او لا فعلى الاول هما المتماثلان وعلى الثاني

هما المتغايران فان قيل هذان هما التماثل والاختلاف باصطلاحكم ونحن انما اخذنا في دليلنا التماثل
والاختلاف باصطلاحنا وهو ما يكون بين موجودين فلا نقض علينا اذ النقض هو اجراء الدليل بعينه
لا مع التغير اجاب المحقق الشريف بان هذا نقض المحض دليلكم المشتمل على الاشتراك والتباين فلا يفيد
فيه التغير من بعض الوجوه مثلا اذا قال المستدل ههنا ليس ما به الاشتراك وما به الامتياز معدومين
لاستحالة تركب الموجود من المعدوم وقال الناقض ليسا معدومين لاستحالة تركب ما ليس بموجود ولا
معدوم من المعدوم لم يكن ذلك قادحا في كونه نقضا المحض الدليل ومثل هذا كثير في موارد النقوض
واما بطلان الثاني فلانه لا فرق في الجواز بين امتناع التسلسل برهان التطبيق بين الامور الموجودة
والامور الثابتة واما ما ذكره الامام من ان في تجويز التسلسل ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع
ففيه ان المتصف بالحدث والمحتاج الى الصانع عندهم انما هو الوجود دون الثبوت على ان الى اثبات الصانع
طريقا اخر لا يتوقف على ابطال التسلسل كما سيجيء في موضعه فلا انسداد الا ان يقال ان المتكلمين عن اخرهم رجعوا
الى امتناع امور غير متناهية مطلقا سواء كانت مجتمعة في الوجود او متعاقبة فيه واعتمدوا في ذلك على
برهان التطبيق ولا شك ان جريانه في الامور المتعاقبة في الوجود فلو جوزوا التسلسل في الامور الثابتة
وهي الاحوال انتقض به ذلك البرهان وانسد عليهم باب ابطال حوادث لا اول لها وانسد عليهم
ايضا اثبات الصانع لانما دهم فيه على ابطال حوادث لا اول لها **المسئلة الحادية عشرة**
في تفريع بطلان ما فرعوا على القول بثبوت المعدوم والقول بالحال على بطلانهما واليه اشار المص بقوله
فبطل ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تاثير الموثر فيها وتباينها و
اختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية واثبات صفة المعدوم
بكونه معدوما وامكان وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم
والحيوة وهذه هي فروع القول بثبوت المعدوم وقسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بهما
وهذان فرعان على القول بالحال اما فروع القول الاول فمنها ما هو متفق عليه بينهم ومنها ما هو مما
اختلفوا فيه فالمتفق عليه امور الاول ان الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية الثاني ان لا
تاثير للموثر في تلك الذوات لكونها ثابتة ازلا ومستغنية في ثبوتها عن الموثر بل انما تاثير الموثر في اخراجها
الى الوجود واعطائها صفة الوجود الثالث ان تلك الذوات متصفة في الماهية وانما اختلافها بحسب
التشخص والامور العارضة فقط فقوله وتباينها عطف على تاثيراي وانتفاء تباينها والمختلف فيها
ايضا امور الاول ان المعدوم هل هو متصف في العدم بصفة الجنس كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد
الى غير ذلك وما يتبعها في الوجود كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا ام لا فجمهورهم على الاول وبعضهم على الثاني
الثاني ان التحيز هل هو مغاير للجوهرية تابع لها في الوجود كما هو مذهب جمهورهم ام هو عينها كما هو مذهب
بعضهم الثالث ان المعدوم هل هي صفة ثابتة للمعدوم ويتصف المعدوم في العدم كما ذهب اليه بعضهم ام لا كما
ذهب اليه جمهورهم الرابع ان المعدوم كالجوهر هل هو جسم حال كونه معدوما ويتصف بالجسمية في العدم كما
ذهب اليه بعضهم ام لا وهو مذهب جمهورهم الخامس انه هل يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم

والقدرة

والقدرة والحيوة مع الشك في انه موجود كما هو مذهب من ذهب منهم الى جواز اتصاف المعدوم بصفة
كما هو مذهب غيره واما فرعا القول الثاني فاحدهما تقسيم الحال الى حال هو معلل بصفة موجودة في الذات
كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك كلونية السواد فانها لا تعلل بصفة
في السواد وكذا وجود الاشياء وثانيهما تعليلهم اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين بكون
الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا ودل ذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان
يكون صفة لموجود وغير ذلك مما لا فائدة لذكره اشارة الى فروع اخرى لم يكن تسميتهم تلك الصفات الثابتة
للذوات في العدم التي جعلوها احوالا في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اي مجموع ما يتركب عنه
البنية كالحيوة وما هو شرط بها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية
والوجود والكون وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود
والى ما يتبع العرض بشرط الوجود كالحلول في المحل قلت لما كان القول بثبوت المعدوم في
الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود صريحا بابطلانه واضحا فساده وقد ذهب اليهما جمع كثير من
العلماء المتبحرين تحصيل شيء يصلح مظنة للاشتباه فقال صاحب المواقف في المقام الثاني والذي
احبهم ارادوه حسبانا بتاخم اليقين انهم لما وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها اي بان
يجاوزها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ومفهومات ليس من شانها ذلك
كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فمن
يجعل العدم للوجود سلب ايجاب هم يجعلونه له عدم ملكة ولا نزاع في المعنى ولا في التسمية انتهى
كلام المواقف وقال شارح المقاصد والحق ان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا اما اولا فلانه انما
يصح لو كان المعدوم عندهم منافيا للممتنع ولا يطلق عليه اصلا كما ذكره بعضهم لا اعم على ما قرره صاحب
المواقف وغير لظهور انه لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال يكون ابعد عن الوجود
من المعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونه قد تجاوز في التقرر
والتحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزءا للموجود كلونية السواد
واما ثالثا فلانه ينافي ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي له التحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا
لغيره او الكائن في الاعيان لا بالاستقلال بل تبعا لغيره ثم قال ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق
الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة تكون اقرب الى
الوجود من جهة ان التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل ثم حاول التنبيه على ما يصلح مظنة للاشتباه
في المقامين فقال اما في الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب
الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما سيأتي فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت
في الخارج لما وافيه من شائبة التقرر والتحقق مع نفي الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة
ان الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا تفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة
بان لها ماهيات تتصف بالوجود تارة وتنفك عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حصولها

فعبروا

عبرا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج واما في الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود كوجود
الانسان وايجاد الله تعالى اياه وعالمية زيد ولونية السواد وقد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم
يكن له سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا واما الموجود ما يتصف به سواء وجد اعتبار العقل او لم
يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل فجزموا بان لهذا النوع من المعاني
تحققا ما في الخارج وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال وتوضيحه انه اذا صدر المعلول
عن العلة فنحن نجد في كل منهما صفة كانت قبل الصدور اعني الوجودية والوجود فلا تكون حينئذ معدومة
ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست بموجودة فيكون واسطة انتهى كلام شارح
المقاصد **المسئلة الثانية عشر** في الوجود المطلق والمقيد ومقابليهما اعلم انك قد عرفت غير
مرة ان المراد من الوجود ليس الا كون الماهية وتحققها فلا يمكن ان يتحقق الوجود الا ويلزمه اضافة الى
ماهية ما وشيء ما ولا يلزم من ذلك ان يكون الوجود معنى اضافيا بل معنى يلزمه اضافة وفرق ما بين
المعنيين وكل معنى غير اضافي وان كان مما يلزمه اضافة فلا شك في امكان تعقله من حيث هو غير مضاف
الى شيء ما لكن المراد بالوجود المطلق ههنا ليس هو الوجود من حيث هو غير مضاف اصلا بل المراد ها
هو غير منسوب ومضاف الى شيء بعينه وماهية بخصوصها وان كان منسوبا ومضافا الى شيء ما وماهية ما
مطلقا وذلك لانا نعلم قطعا ان المبحوث عنه ليس الا الوجود من حيث هو وجود لشيء وكون وتحقق
لماهية لا مفهوم الوجود من حيث هو وكذا المراد من العدم المطلق انما هو رفع الوجود لا بنسبته واضافته
الى ماهية مخصوصة وان كان منسوبا الى ماهية ما لا من حيث هو غير مضاف الى شيء ما اصلا كيف ولو لم
يؤخذ مضافا الى الوجود لم يكن مقابلا له فاذا وجب اعتبار اضافته ونسبته الى الوجود فالاطلاق المعتبر فيه انما هو
الاطلاق المعتبر في الوجود لا محالة وهذا هو المراد من قوله ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اي غير منسوب ومضاف
الى ماهية مخصوصة كالكتابة او الضحك او غير ذلك بيان ذلك ان الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه
ووجود الشيء لغيره ففي الاول اذا قصد اثبات الشيء جعل الشيء موضوعا وجعل المشتق من لفظ الوجود
محمولا من غير تقييده او اعتبار تقييده بشيء مخصوص فيقال مثلا الانسان موجود من غير ان يعتبر تقييد
الوجود بشيء بخصوصه حتى يكون وجود الانسان سوى ما يقتضيه كون الوجود نفس تحقق الشيء وكونه من
اضافته الى شيء ما كما بينا وهذا هو المراد بالوجود المطلق وفي الثاني اذا قصد اثبات وجود ذلك الشيء لغيره
فذلك الشيء جعل ذلك الغير موضوعا وذلك الشيء او وجود ذلك الشيء محمولا على سبيل الحمل الاشتقاقي
فيقال الانسان كاتب اي موجود كاتبا او موجود له الكتابة فهذا اعني وجود هذا المحمول لذلك الموضوع هو الوجود
المقيد وكذا العدم على قسمين عدم الشيء في نفسه وهو مقابل للوجود في نفسه وعدم الشيء عن غيره وهو مقابل
الوجود لغيره فقوله فيقابله عدم مثله اي في عدم اعتبار اضافته ونسبته الى ماهية بخصوصها فيقال زيد
معدوم من غير ان يقصد انه معدوم عن شيء كالكتابة بخلاف زيد معدوم عنه الكتابة او لا كاتب او غير كاتب
وبالجملة العدم المقيد بشيء بخصوصه هذا اعني العدم في قولنا زيد معدوم مطلقا هو العدم المطلق المقابل للوجود
المطلق ومقابله للوجود المطلق هو المعرف بمقابل السلب والايجاب هو باعتبار كونه رفعا له فهو بهذا

الاعتبار

الاعتبار لا يمكن ان يجامعه بان يكون موضوع واحد باعتبار واحد موضوعا للوجود المطلق وللعدم المطلق له
هو رفعه باعتبار كونه رفعه كما هو المعتبر في اجتماع المتقابلين ولكن قد يمكن ان يجامعه من حيث هو مقابله
ورفعه بان نفرض موضوعا هو موصوف بالوجود المطلق في الواقع يرفع عنه الوجود المطلق ويتصف بالعدم
المطلق فهذا الموضوع موضوع للوجود المطلق الواقعي وللعدم المطلق الفرضي معا فقد اجتمع في هذا الموضوع
الوجود المطلق والعدم المطلق معا وهذا العدم المطلق وان كان مقيسا الى هذا الوجود المطلق المجامع له
ومقابلا اياه ولكن مجامعته له ليس من حيث هو مقابل له لان مقابلته له انما هو من حيث كونه رفعا له
وكونه رفعا له انما هو بحسب الفرض لا بالفعل وهذا معنى قوله وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق في
موضوع واحد لا باعتبار التقابل قال الفاضل القوشجي فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه فان
ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور
موجود في الذهن لكن هذا الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل
واحد بحسب نفس الامر اي يتصف كل منهما في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض
العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل
قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى
اشار المص بقوله وقد يعقلان اي الوجود والعدم معا اي مجتمعين في محل واحد انتهى كلام الشارح القوشجي
وفيه انه كان ينبغي على هذا ان تقول كما قد يعقلان معا كما لا يخفى على انه لا يقدح كون احد المتقابلين
مفروضا في اجتماعهما لا يقدح كون كليهما مفروضين ايضا في ذلك فما الفرق بين هذه الصورة والصورة الاولى
ليكون الثانية توضيحا للاولى واما ما في الشرح القديم والحواشي الشريفية في شرح هذا المقام من انه
قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان العدم المطلق قد يتصور ويفرض له الكون المطلق لكن اعتبار التقابل
غير اعتبار الاجتماع لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل
له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له مجتمع معه فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار
انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله وقد يعقلان معا رد لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن
ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه صلا وتقرر الذات انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور
رفعه ايضا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا فاورد عليه الشارح
القوشجي اما اولا فلان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للاخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى هذا اعتذار
بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل
واحد بان يكون موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه بان يقال العدم من حيث انه سلب الوجود
مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله مجتمع معه واما ثالثا فانه لو كان معنى قوله وقد يعقلان معا
ما ذكره لكان لفظة معا لغوا واقول يمكن ان يقال معنى قول المص لا باعتبار التقابل على حالهما ليس انه لو اجتمعا
باعتبار التقابل لم يكن اجتماع المتقابلين بل معناه ح انه لو اجتمعا باعتبار التقابل لم يكونا مطلقين

لان العدم لا يكون ح رفعا للوجود العارض له فلا يكون رفعا المطلق الوجود فلا يكون عدما مطلقا وعلى
هذا لا يرد عليه شيء مما اورده اما الاول والثاني فظ واما الثالث فلان قوله قد يعقلان معا اذا كان
رفعا للرد المذكور فلا بد من قوله معا اذ ذلك الرد يندفع بان يضاف العدم الى الوجود ليصير متميزا فلا
من تعقل الوجود ايضا ثم اقوله لا يعقلان يكون قوله وقد يعقلان معا اشارة الى ما اشرنا اليه من
امكان تعقل كل من مفهومي الوجود والعدم من دون اضافته ونسبته الى شيء ما اصلا فان ذلك وان كان في
الوجود اظهر لكون العدم يحتاج في تعقله الى تعقل الوجود لكونه رفعا له لكن بعد تعقل الوجود لا يحتاج
الى شيء من الاشياء اصلا فليتدبر وقد يؤخذ الوجود مقيدا باعتبار اضافته ونسبته الى مهية معينة كوجود
البصر لزيد ووجود الكتابة للانسان فيقال زيد موجود بصر والانسان موجود كاتبا او زيد موجود له
البصر او الانسان موجود له الكتابة وقد يشتق من ذلك القيد الذي هو مهية مخصوصة كالبصر والكتابة اسم مثل
البصير والكاتب فيقال زيد بصير والانسان كاتب ويضاف لفظة ذو الى ذلك القيد فيقال زيد ذو بصر والانسان
ذو كتابة والجسم ذو سواد وهذا هو الوجود المقيد كما عرفت فيقابله عدم مثله في اعتبار التقييد والاضافة
الى مهية بعينها وهو العدم المقيد ويقابل له عدم الملكة فان الملكة عبارة عن ذلك الامر الوجودي الذي قيد به
الوجود المقيد اعني المهية المخصوصة وقد يوضع لذلك العدم اسم خاص مثل العمى لعدم الكتابة فيقال زيد اعمى
او امي ومقابله ذلك العدم مع الوجود الذي هو وقع له ومنسوب اليه هو المعروف بتقابل العدم والملكة ويفتقر
ذلك العدم الى الموضوع كافتقار الملكة اليه فان الملكة لما كانت موجودة لغيرها فذلك الغير هو موضوعها
فهي محتاجة لا محالة في وجودها الى ذلك الموضوع ولا بد في ذلك الموضوع من قابلية لتلك الملكة ضرورة
امتناع ان يكون كل شيء موضوعا لكل شيء فوجود الملكة لما كان لموضوع قابل كان عدمها ايضا عن موضوع
قابل فهو ليس عدما صرفا بل معتبر فيه النسبة الى امر وجودي فهو وجودي لذلك الاعتبار فلا بد له من
موضوع موجود يقوم ذلك العدم به كما في الملكة فالمراد من الموضوع هو الموضوع الموجود في الخارج
والا لما اختص هذا الحكم بالوجود والعدم المقيدين ولما اعتبر في عدم الملكة كون الموضوع قابلا للملكة
وقابلية الشيء للشيء قد يكون بالشخص اعني ان يكون شخص ذلك الشيء قابلا له وقد يكون بالنوع اعني ان يكون
نوع ذلك الشيء قابلا له وان لم يكن ذلك الشخص منه قابلا له وقد يكون بالجنس اعني ان يكون جنس ذلك
الشيء وان كان في ضمن انواع اخر قابلا له ولم يكن ذلك النوع قابلا له مثال الاول اعني لمن ولد بصيرا
ثم زال بصره ومثال الثاني هو لمن ولد غير بصير ومثال الثالث هو العقرب مثلا والى اشار هذا المصنف بقوله
ويؤخذ اي الموضوع شخصيا ونوعيا وجنسيا فعلى الاول اذا كانت قابلية الشخص للملكة في وقت اتصافه
بالعدم كما في عدم اللحية لمن جاوز حد الامرد يبقى لهما العدم والملكة المشهوران وعلى الاخيرين
كذا على الاول اذا لم يكن القابلية في وقت الاتصاف كما في عدم اللحية للامرد يبقى لهما العدم والملكة الحقيقيان
واعلم ان الملكة وعدمها اذا اخذا بسيطين فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة مثل الكتابة واللاكتابة
والبصر والعمى واذا اوجب سلب احدهما بعينه كان التقابل بينهما اعني بين النسبتين تقابل السلب والايجاب
مثل زيد كاتب وزيد ليس بكاتب واذا اوجب سلب كلاهما فالنسبتان متنافيتان وليستا بمتقابلتين

مثال ذلك

مثل زيد كاتب وزيد ليس بكاتب او زيد ليس بل كاتب واعلم ايضا ان وجود الملكة اعني الوجود
المقيد وكذا العدم المقيد اذا حمل على الملكة يصير وجودا مطلقا وعدما مطلقا مثل الكتابة موجودة او
معدومة واذا حمل على موضوع غيرها يكون مقيدا مثل زيد موجود كاتبا او كاتب زيد لا كاتب او انى
كما عرفت وينبغي ان يعلم ايضا ان المراد من الوجود المقيد والعدم المقيد غيرها هو المراد من الوجود الخاص
والعدم الخاص وانه لا فرق بين المطلق والخاص في الحمل وعند الاطلاق والاستعمال وانما الفرق بمجرد
اعتبار العقل فكل وجود مطلق فهو وجود خاص باعتبار وان التقابل بين الخاصين هو تقابل السلب
والايجاب بخلاف المقيدين فان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة كما عرفت فليك بالتدقيق
في جميع ما ذكرنا في هذه المسئلة من الكلام فان الناظرين في هذا الكتاب قاطبة قد غفلوا عما هو الحق في هذا
المقام **المسئلة الثالثة عشر** في بساطة الوجود وعدم تركبه لا من الاجزاء المحمولة ولا من الاجزاء
المادية فاشار الى الاول بقوله ولا جنس له اي للوجود اذ الوجود كما مر هو محقق الاشياء وليس من جنس
الاشياء فلا مشاركة له مع الاشياء وجنس الشيء انما هو ما به مشاركته مع غيره واشار الى الثاني بقوله
بل هو بسيط اي ليس له جزء اصلا لا الجنس الذي هو من الاجزاء المحمولة ولا غيره من الاجزاء المادية لان الجزء مطلقا محقق
شيء ويعرضه كون وتحقق فالوجود انما هو كون ذلك الشيء وتحققه لا هو ولا ما هو مركب منه ومن غيره
لانه ايضا لا محقق شيء ويعرضه تحقق والحاصل انه بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو كون الشيء وتحققه
لا امر اخر وراء ذلك بحكم العقل ضرورة بانه لا يمكن ان يكون له جزء اصلا فما يستدل به على ذلك من انه
لا اعم من الوجود ليتصور كونه جنسا له ومن ان الوجود كما مر يعم جميع المعقولات فلو كان له جزء لكان معروضا
للوجود فيلزم ان يكون الشيء عارضا لنفسه ولا يكون العارض بتمامه عارضا وانه لو كان له جزء فاما ان
يكون موجودا فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما معدوما فيلزم تقوم الشيء بنقيضه لعل الغرض منه تنبيه
على ذلك فلا يضر المناقشة فيه وقد يقال المراد بالوجود الموجود فلو كان للموجود جنس لكان معقولا عليه
وعلينا بازائه في جوابه ما هو لكن ما بازاء الموجود المطلق هو المعدوم المطلق وليس له ذات ولا تعين بل هو لا
شيء محض فكيف يستقيم ان يكون جزئه مفهوما محصلا معينا **المسئلة الرابعة عشر** في ان الوجود
يتكثر بالذات اعني ان له افرادا في نفس الامر متكثرة بالذات حسب تكثر الماهيات ومتخالفة كتخالفها كما هو
مذهب الحكماء على ما عرفت سابقا لا ان يتكثر بالحصص بسبب اضافته الى الماهيات كما هو مذهب المتكلمين
بيان ذلك انه لا محالة لكل ماهية كانت فلها كون يصدر عنها بحسبه اثار مخصوصة هي اثار تلك الماهية وهو كونها
بحيث يصدر عنها تلك الاثار ولا شك في ان حيثية صدور اثار مخصوصة مخالفة ومتباينة لحيثية
صدور اثار مخصوصة اخرى مخالفة الماهية التي يصدر عنها تلك الاثار للماهية التي تصدر عنها هذه الاثار و
هذه مخالفة ومباينة بالذات لا بمجرد الاضافة مع اشتراك الكونين المخصوصين في مطلق الكون ولا شك
في ان كل واحد من هذه الاكوان المخصوصة كون خارجي بمعنى كون الخارج ظرفا لنفس الكون لا لوجوده على
ما عرفت سابقا وكون عروض الوجود للماهية في العقل ليس معناه ان الوجود الذي هو بمعنى الكون عقلي بمعنى

كون

كون العقل ظرفا لنفس الكون بل بمعنى كونه ظرفا لوجود الكون ومعنى العرض هو كون الشيء موجودا لغيره فلما
لم يكن الوجود موجودا في الخارج للمهيات منعنا عروض الوجود للمهية في الخارج وحكمنا بانه عارض لها في العقل
بمعنى ان موجودية الوجود للمهية انما هي في العقل لا في الخارج فما هو فرد للوجود المطلق هو كون المهية في الخارج
بمعنى ان يكون في الخارج ظرفا لنفس الكون وهو موجود للمهية وثابت لها في العقل بمعنى ان يكون في العقل
ظرفا لوجوده وثبوته لا لنفسه ولا شك في ان هذا الفرد فرد بحسب نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل وانما يكون
بمجرد تعمل العقل لو كان العقل ظرفا لنفسه لا لوجوده فثبوت هذا الفرد من الوجود للمهية لا يتوقف على
ثبوت المهية قبل ثبوته لها الا في العقل ولا يلزم بمجرد ذلك ان لا يكون الوجود فرد ثابت للمهية في نفس الامر فاندفع
الاشكال الذي ذكرنا سابقا انه وارد على الحكماء في قولهم بان للوجود افرادا مختلفة بالذات وذلك لان مدار ذلك
الاشكال كان على امرين احدهما ان ثبوت الفرد للوجود قائما على المهية في نفس الامر يتوقف على وجود المهية في
نفس الامر بوجود سابق وثانيهما ان تخصص كون وامتيازه من كون اخر لا يمكن ان يكون بامر خارج عن
الكون سوى مجرد الاضافة الى المهية وقد ظهر مما ذكرنا ثبوت الامتياز وعدم التوقف كليهما فليتفطن وهذا الذي
ذكرنا هو مراد المص بقوله وبتكثر اي الوجود المطلق بتكثر الموضوعات اي بتكثر المهيات التي يحمل عليها الوجود
وعلى حسب تكثرها ثم ان الوجود المطلق المشترك بين هذه الافراد اعني مطلق الكون المشترك بين هذه الافراد
اعني مطلق الكون المشترك بين هذه الاكوان المخصوصة انما هو مقول عليها بالتشكيك على وجهين احدهما التقدم
والتاخر وثانيهما الاولوية وعدمها كما قال الشيخ في الشفا من ان الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة
والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء والحاجة
والوجوب والامكان انتهى فان الاولوية وعدمها يشمل الاستغناء والحاجة والوجوب والامكان كما لا
يخفى وبيان التشكيك ان العقل انتزع هذا الفرد من المعلول ولا يعتبر وصفا له الا وقد انتزع واعتبر
فردا اخر وصفا للعلة وينتزعه ويعتبره وصفا للعلة ولم ينتزع ولم يعتبر فردا اخر وصفا للمعلول وذلك هو
معنى التقدم والتاخر بالعلية كما مر ولما كان وجود الفرد المتقدم باعتبار العقل في الخارج كان صدق مفهوم
الوجود المطلق عليه بنحو في اعتبار العقل ومتقدما على صدقه على الفرد المتاخر بخلافه اذا كان المتقدم
موجودا في الخارج فانه لا يلزم هنالك ان يكون صدق مفهوم عليه بنحو متقدما على صدقه على الفرد
المتاخر وهكذا الكلام في الاولوية فلا يتجه ان كون صدق مفهوم الوجود على وجود العلة اقدم من صدقه
على وجود المعلول على وجود الجوهر اولى من وجود العرض ثم وانما المسلم اقدمية وجود العلة على وجود
المعلول واولوية وجود الجوهر على وجود العرض لا اقدمية الصدق واولويته فتفطن وهذا الذي ذكرنا
هو معنى قول المص ويقال اي الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها اي على افراد الوجود العارضة
بحسب اعتبار العقل للموضوعات التي هي المهيات المخصوصة في قولنا الانسان موجود والفرس موجود الى
غير ذلك فهذا تصريح من المص بان للوجود افرادا واقعية متخالفة عارضة للمهيات في نفس الامر كما اومانا
اليه فيما سبق فاذا ثبت ان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على افراده ثبت انه عرض بالنسبة اليها لا ذاتي كما
على تقدير كون الافراد عبارة عن الحصص الحاصلة بالاضافة الى المهيات على ما هو مذهب المتكلمين وقد مر

في مسئلة

في مسئلة زيادة الوجود انه ليس جزء من الماهية فليس الوجود جزء من غيره مطلقا اي لا من المعروضات
كما سبق ولا من افراده النفس الامرية لكونه معقولا بالتشكيك بالقياس اليها فهذا التفريع انما هو على
مجموع ما سبق وقوله وبنوا التشكيك على عوارضها هذا ما تقرر عندي في شرح هذا المقام العويص ولا
اظن ان تجد من غيري ما فيه من محيص **المسئلة الخامسة عشر** ان الشيئية من المعقولات
الثانية ولنقدم مقدمة في بيان المعقول الثاني فنقول قد عهدناهم يستعملون هذه اللفظة في طائفتين
من المعاني احديهما ما يجعلونه موضوعا للمنطق وذلك مثل الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية
والفصلية والموضوعية والمحمولية والقياس والقضية الى غير ذلك من المعاني التي يبحثون عنها في علم
المنطق وثانيهما الامور العامة المبحوث عنها في الحكمة والكلام وذلك مثل الوجود والشيئية والوحدة
والكثرة والماهية والعلية والمعلولية الى غير ذلك مما يأتي في هذا الكتاب وكلتا الطائفتين مشتركتان
في انهما معا معقولة يتصف بها الاشياء الخارجية وليست لها هويات خارجية متاصلة قائمة بموضوعاتها
في الخارج بل انما عروضها لها وقيامها بها يكون حين وجودها اعني الموضوعات في الذهن فقط لكن
لكن الطائفة الاولى تعرض لموضوعاتها في الذهن من حيث هي موجودة في الذهن على ان يكون التقييد
بالوجود في الذهن داخلا في الموضوع وبالجملة ينتزعها العقل من الماهية الموجودة في الذهن باعتبار
وجودها في الذهن لا باعتبار وقوعها في الخارج ولذلك لا يتصف المعروض به بحسب الخارج فان الجنسية
عارضة للحيوان الموجود في الذهن ولا يتصف بها الحيوان الموجود في الخارج بحسب الخارج والطائفة الثانية عارضة
للموضوعات من حيث هي لا مع التقييد بوجودها في الذهن وان كان ذلك العرض لا يكون الا حين وجود الموضوعات
في الذهن لان حيثية من حيث هي لا يكون الا في الذهن كما عرفت في مسئلة من قيام الوجود بالماهية من حيث هي
لا لكون وجود الموضوع في الذهن قيدا في المعروض وبالجملة ينتزعها العقل من الماهية حين وجودها في
الذهن بل باعتبار وقوعها في الخارج وفرق بين المعنيين ولذلك يتصف الموضوعات بهذه الطائفة
من العوارض بحسب الخارج مع كون العروض في الذهن فان الماهية متصفة بالوجود في الخارج مع ان الوجود
لا يعرضها الا في الذهن كما مر ولذلك يرى القوم في تشويش عظيم في تفسير المعقول الثاني وتعيين ما هو
منه وقد يعرف بما للوجود الذهني مجموعة مدخلية في عروضه وقريب منه ما هو قيل ما لا يعقل الا
عارضا لمعقول اخر ولعل المراد ما اذا عقل عارضا لمعقول اخر فلا يرد عليه انه لا يجوز ان يكون
العوارض الذهنية قد ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها وقد يعرف بانها ما يعرض المعقولات الاولى
في الذهن ولا يحاذي بها امر في الخارج وظاهر ان هذا التعريف اعم من الاول لشموله مجموع الطائفتين
دون الاول حيث يختص بالطائفة الاولى ولهذا قد يظن ان في المعقولات الثانية اصطلاحين قال
سيد المدققين تعريفها المورث من المتقدمين هو انها العوارض العقلية التي لا يحاذي بها امر في الخارج
وقد عدوا منها الكلي والجزئي والقضية والشيء والماهية والعلة والمعلول والممكن ونظائرها
والمحققون تبعهم في ذلك وعد بعض المذكورات منها في الكتاب وجمهور المتأخرين فسروا ذلك بوجه مخرج
عنها اكثرها عند القدماء منها حيث اشترطوا ان يكون تعقل المعقولات الثانية بعد تعقل شيء آخر

وغاية لوجه التسمية ويخرج بذلك كثير من الامور المعدودة منها عنها كالكلي والجزئي والقضية والشيء
والعلة ونظائرها وحملوا العوارض العقلية على ما يقابل العوارض الخارجية ولوازم الماهية واردوا
بالعوارض الخارجية ما لو حملت على معروضاتها لصدقت القضية خارجية فكل ما هو كذلك من المعدود منها
يخرج عنها ومثل الجزئي والشيء والعلة يكون بهذا القيد خارجا ايضا ضرورة ان زيدا جزئي وشيء
وعلة في الخارج ثم لما راوا خروج هذه الامور عنها اعترض بعضهم على القدماء بعدهم هذه الامور منها
وبعض اخر ارتكبوا تكلفات بعيدة ليندرج هذه الامور فيها ولم يظفروا على ذلك انتهى ما اردنا من كلامه
واقول التحقيق في هذا المقام ان يقال العوارض على ثلثة اقسام عارض يكون الخارج ظرفا لوجوده كالسواد
وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولكن يكون ظرفا لنفسه كالوجود وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده
ولا لنفسه كالكلية والاول يكون الخارج ظرفا للاتصاف به لا محالة او يكون له ما يحاذيه في الخارج والثاني
يكون الخارج ظرفا للاتصاف به ايضا لكن لا يكون له ما يحاذيه في الخارج لان المراد ان يكون ما يحاذي
به موجودا في الخارج بان يكون الخارج ظرفا لوجوده ما يحاذي به لا ظرفا لنفسه والثالث لا يكون الخارج ظرفا
للاتصاف به ولا له ما يحاذيه في الخارج فالاول يكون عروضه للمعروض في الخارج لا محالة بخلاف الثاني والثالث
فان عروضهما انما يكون في العقل اما الثالث فظاهر واما الثاني فلانه لو كان له عروض في الخارج لكان له ثبوت
ووجود للمعروض في الخارج فان ذلك هو معنى العروض في الخارج فيكون الخارج ظرفا لوجوده وهو خلاف
المفروض فجميع ما لا يكون الخارج ظرفا لوجوده يكون عروضه في العقل فيكون من المعقولات الثانية
لكونه في الدرجة الثانية من التعقل لان عروضه لما كان في العقل وثبوت الشيء للشيء يتوقف على ثبوت المثبت
له فعروضه يجب ان يعقل ليعقل عروض العارض له سواء كان منشأ عروضه هو وجود المعروض في
العقل كما في العوارض الذهنية كالكلية او لا كما في سائر الامور الاعتبارية حتى الاضافات فان الاب يعرض
الذات الاب في العقل وان كان اضافتها بها في الخارج فحصلت غاية وجه التسمية في الجميع ولا حاجة لذلك
الى التخصيص بما يكون منشأ عروضه هو الوجود في العقل واما قولهم لا يحاذي بها امر في الخارج فلاخراج
المحمولات الذاتية فانها ليست باجزاء حقيقية بل هي من الاجزاء التحليلية فهي بعد التحليل في الحقيقة عوارض
عقلية منشأ انتزاعها نفس الذات بخلاف غيرها من العوارض العقلية فان منشأ انتزاعها امر زائد
عن نفس الذات لكن يصدق ان لها ما يحاذيها في الخارج وهو الهوية البسيطة الخارجية كالسواد مثلا فان
هويته في الخارج بحذاء اللونية التي هي جنس لها باعتبار وبحذاء القابضية التي هي فصلها باعتبار اخر
فظهر صحة التعريف المورد من القدماء ودخل جميع العوارض الاعتبارية العقلية فيه ولا يرد على من عد الامور
المعدودة منها ما اوردوا عليه لا حاجة في دفعه الى تكلف اصلا اذا عرفت ذلك فمعنى قول المص والشيئية
من المعقولات الثانية انها من العوارض التي تعقل ثانية بان يكون عروضها للمعروضات حين كونها معقولة
فيكون هي في الدرجة الثانية من التعقل وليست الشيئية متاصلة في الخارج اي موجودة فيه بان يكون
الخارج ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لنفسها ولعل افادة هذا المعنى لم يكتف بان يقول وليست في الخارج
او ليست متاصلة فتفطن ويمكن ان يكون هذه الجملة معطوفة على معنى قوله من المعقولات الثانية الخ

اي من العوارض

اى من العوارض التى تعقل ثانية ولا تكون متاصلة فى الخارج اى لا يكون بحذائها شئ اصيل فى الخارج
فيكون هذه بجملة بمعنى قولهم لا يحاذى بها امر فى الخارج فيكون اشارة الى تعريف المعقولات الثانية لكونه اول
ما اطلق هذه اللفظة ولذلك اكتفى فى سائر المواضع بان يقول من المعقولات الثانية واذا لم يكن الشيئية
متاصلة فى الوجود فلا شئ مطلقا اى لا بشرط خصوصيات الماهيات ثابت اى فى الخارج والا لزم ثبوت
الشيئية فيه بل هى تعرض لخصوصيات الماهيات اى فى العقل كما هو شان المعقولات الثانية على ما عرفت واما
بيان كون الشيئية المطلقة من المعقولات الثانية فهو لو كانت الشيئية المطلقة متاصلة فى الوجود لحاذى بها
امر فى الخارج فى الاشياء المخصوصة يكون اجزائها ولبرهان فان الموجودات الخارجية اشياء مخصوصة
مثل الانسان والفرس والسواد والبياض وامثال ذلك وليس فى شئ منها امر موجود فى الخارج هو
اجزاء الشيئية المطلقة انما ينتزعها العقل من الشئ المخصوص اذا حصل فى الذهن بان يجرده العقل
من جميع الخصوصيات فيبقى الشيئية المطلقة واما ما قيل فى بيانه من انه لو كان الشئ المطلق موجودا
فى الخارج لكان مشاركا لغيره فى الشيئية ومخالفا له بخصوصه فيكون له شيئية فهكذا فيلزم التسلسل
فقد اعترض عليه بانا لا نم المخالفة بخصوصية غير ذات المشترك فان كل عام يشارك الخاص فى مفهومه و
يمتاز عن الخاص بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصيات فاطلاق الشئ على تقدير وجوده يمتاز عن الاشياء
المخصوصة بنفس مفهومه لا بامر زائد عليه حتى يلزم ان يكون لاطلاق الشئ شيئية اخرى وايضا لو صح هذا
الدليل لم يوجد عام اصلا اذ يقال لو وجد الحيوان مثلا لشارك الحيوانات الخاصة فى الحيوانية وخالفها
بخصوصية فللحيوان حيوان ويتسلسل واما ما توهمه الشارح القوشجى من انه ان اريد ان مفهوم الشئ الكلى
ليس بموجود فى الخارج فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشئ فان طبايع الكليات ليست بموجودة فى الخارج
سواء كانت معقولات اول او ثوانى فجوابه ان طبايع الكليات التى هى المعقولات الاول موجودة فى الخارج
عند المحققين وهو مختار المص كما سيجئ واما تخصيص الشيئية بهذا الحكم من بين سائر المعقولات
الثانية مع كون جميعها مشتركة فيه فهو لكونها مساوقة للوجود ومبحوثا عنها ههنا وهو ليس بصدد
عد جميع ما هو من المعقولات الثانية بل يشير فى كل ما يبحث عنه الى كونه منها او لعله كما قيل لدفع ما توهم
بعض الناس من كون الشيئية جنس الاجناس **المسئلة السادسة عشر** فى تمايز الاعدام لا
شبهة فى كون الموجودات متمايزة بحسب الخارج واما الوجودات فمن قال بكونها افرادا حقيقية للوجود
المطلق فلا شك فى تمايزها ايضا اما فى الخارج عند من يقول بتحققها فيه واما فى حد ذواتها عند من لا يقول
بتحققها فيه ومن لا يقول بكونها افرادا حقيقية بل انتزاعية واعتبارية محضة فلا يقول بتمايزها فى حد
ذواتها لا فى الخارج ولا فى نفس الامر بل باعتبار اضافتها الى الماهيات كما عرفت واما المعدومات التى من جملتها
العدمات ففى تمايزها وعدم تمايزها خلاف فالحكماء وكثير من محققى المتكلمين قالوا بتمايزها واختاره المص
وقال وقد يتمايز الاعدام وهو يستلزم تمايز المعدومات ايضا لا محذور من وجهين واستدلوا عليه بوجوه
احدها ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة دون غيره ولا غيره اليه ولولا التمايز لما صح ذلك
وثانيها ان عدم الشرط ينافى وجود مشروطه وعدم غير الشرط لا ينافيه فالعدم المنافى متميز عن العدم الغير

المنافى

المنافي وثالثها ان عدم الضد كالسواد عن المحل يصحح وجود الضد الاخر كالبياض فيه وعدم غير الضد لا
يصحح وعدم الضد متميز عن عدم غير الضد والى هذه الوجوه الثلثة اشار المص بقوله ولهذا استند عدم المعلول
الى عدم العلة لا غير اي لا غير عدم المعلول ولا الى غير عدم العلة وبنا في عدم الشرط وجود المشروط و
صحح عدم الضد وجود الضد الاخر بخلاف باقي الاعدام اي بخلاف عدم غير الشرط فانه لا ينافي وجود المشروط
وبخلاف عدم غير الضد فانه لا يصحح وجود الضد الاخر فلولا امتياز تلك الاعدام الثلاثة لما اختلفت
مقتضياتها واستدلت النفاة بان المعدومات والعدمات نوع صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو
متميز فله وجود لا محالة لان التميز صفة ثبوتية يستدعي ثبوت الموصوف بالضرورة والجواب عنه ان ادعيتم ان ليس
التمايز بين المعدومات امرا متحققا في الخارج او ليست المعدومات والعدمات هويات عينية متمايزة فلا
نزاع فيه لكن التميز لا يستدعي ذلك وان ادعيتم ان ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل يختص كل
منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر والا لكان لها ثبوت عند العقل فباطل انه ثم قال صاحب
المواقف والحق ان هذا الخلاف فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان
التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود ولم يتصور معدوم مطلق اي معدوم ليس له شائبة
الوجود وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز وامكان ان يتصور ما هو
معدوم مطلق واعترض عليه شارح المقاصد بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون
بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها ثم قال فالاولى ان يوفق بينهما التفريع
انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام
عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني وان كانت هي اعداما في نفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز
لعدم الثبوت اصلا انتهى وقد يقال لعل غرض صاحب المواقف انه كان ينبغي ان يقع التفريع هكذا لانا
وقع وهو العكس وفي كلام شارح المقاصد ايماء الى ذلك بل في كلام المواقف ايضا فتدبر ثم لما كان الحكم
بتمايز الاعدام في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز يكون للموجودات الذهنية على ما هو رأي المحققين
من الحكماء والمتكلمين لا للمعدومات حاول المص التنبيه على الجواب بذكر بعض احكام تدل على ان العدم بالذات لا
ينافي الوجود باعتبار منها ان العدم قد يعرض لنفسه بان يتصور العدم وذلك التصور وجود لنفسه في الذهن
ثم يفرض ان يزول ذلك التصور بل المتصور عن الذهن فذلك الزوال هو عدم عارض لهذا المتصور الذي هو
في نفسه عدم ومعدوم وان كان من جهة كونه متصورا موجودا فالعدم في هذا الفرض قد عرض
لنفسه فان قيل مضمون عروض العدم للعدم ان يكون مهية العدم متحققة ويكون العدم واقعا قائما بها والمعروض
بها منها هو زوال مهية العدم عن الذهن لا كونها متحققة في الذهن وعروض عدم ووقوع لها ولو سلم
ان هنالك عروضا فالعارض ليس نفس العدم بل جزء من جزئياته وذلك ظاهر اجاب المحقق الشريف عن الاول
بانه لا فرق بين مفهوم العدم وسائر المفاهيم في ان كونها متحققة بالعدم انما هو بزوال مهيتها لا بانها تكون
متحققة وعدمها قائما بها قيام الاعراض بمحالها فليس المراد بعروض العدم لشيء عدما كان وغيره الا اتصافه
به وصدقه عليه اشتقاقا وعن الثاني بان الجزئي العارض لمفهوم العدم المطلق يتضمن له فيلزمه عروضه ايضا

في ضمن ذلك

وضمن ذلك الجزئي لنفسه والا لم يكن العارض تماما مرعا وضا اللهم الا ان يقال مفهوم العدم عرضي لجزئياته
لا ذاتي لها انتهى والتحقيق ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم سواء
كان ذاتيا او عرضيا اذا كان اتصاف ذلك الجزئي بالمفهوم الكلي كليا قال الشيخ في منطق الشفا اي شيء وجدت
فيه طبيعة عرض من الاعراض توجد فيه طبايع الامور التي يوصف بها ذلك العرض وصفا كليا لا يتوقف
ان يكون جميع الهيات متصفة بنقايض ما هي متصفة به مثلا يلزم كون الجسم المتحرك لا متحركا ضرورة اتصافه
بالشكل مثلا الذي هو فرد للحركة لانا نقول نقيض الحركة هو سلب الحركة ورفعها وظاهر ان الشكل ليس
فردا له بل هو موصوف به فهو فرد للحركة بمعنى ما ليس بحركة لا بمعنى سلب الحركة ومنها ان العدم العارض لنفسه
اعني زوال العدم عن الذهن نوع من العدم الخاص من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث كونه
وفعا له فيصدق النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم العارض لنفسه باعتبارين مكثرين لذات
موضوع النوعية والتقابل بيان ذلك ان النوعية والتقابل وصفان متقابلان لان مقتضى النوعية هو
الاجتماع ومقتضى التقابل عدم الاجتماع والمتقابلان اذا اتصف بهما امر واحد باعتبارين يجب كون الاعتبارين
تقييديين ليتكثر بهما ذات الموصوف فيصح اتصافه بالمتقابلين ولا يكفي كونهما تعليليين لان التعليل
غير مكثر لذات المعلل فاجتماع النوعية والتقابل فيما نحن فيه يجب ان يكون باعتبارين يتكثر بهما ذات
الموضوع ليصح اجتماعهما فيه وهو كذلك لان المعدم المضاف اليه اعني العدم الذي اضيف اليه الزوال اعتبارين
احدهما كونه عدما وثانيهما كونه موجودا في الذهن وظاهر كونهما متغايرين بالذات لا محالة فللعدم
المضاف اعني زوال العدم ايضا اعتباران يجب الاعتبارين اللذين للمضاف اليه احدهما كونه مضافا الى العدم
من حيث هو عدم وبهذا الاعتبار يعرضه النوعية وثانيهما كونه مضافا الى العدم من حيث كونه موجودا
في الذهن وبهذا الاعتبار يعرضه التقابل فان التقابل انما يعرضه لكونه ذوالا ووفعا للعدم المضاف
اليه عن الذهن فكما ان حيثية كونه عدما مغايرة بالذات لحيثية كونه موجودا في الذهن كذلك ما اضيف
اليه من الحيثية الاولى من حيث هو كذلك مغاير بالذات لما اضيف اليه من الحيثية الثانية من حيث هو كذلك
ثم ان المص لما ذكر ان عدم المع يستند الى عدم العلة استمر ان يقال ان العدمين متلازمان فليس استناد
احدهما الى الآخر اولى من العكس فاشار الى دفعه بقوله وعدم المع ليس علة لعدم العلة يعني ان التلازم
بين العدمين لا يمنع من اولوية احد الاستنادين فان العقل يحكم بديهة بصحة قولنا ارتفعت حركة اليد
فارتفعت حركة المفتاح دون قولنا ارتفعت حركة المفتاح فارتفعت حركة اليد فظهر انه لا يصح استناد
عدم العلة الى عدم المع وكون عدم المع علة لعدم العلة بخلاف العكس وقوله في الخارج ظرف للعلية
وانما جاز كون عدم المع علة لعدم العلة في الذهن بان يكون حصول ارتفاع حركة المفتاح في الذهن علة
لحصول ارتفاع حركة اليد فيه فيستدل بالاول على الثاني كما انه جاز العكس اعني ان يكون عدم العلة
علة لعدم المع في الذهن فيستدل بالثاني على الاول على انه اي هذا الاستدلال اللازم للكون المذكور
برهان انيّ وهو الاستدلال من المعلول على العلة وبالعكس اي بعكس هذا الاستدلال وهو الذي ذكرنا برهان
لمي وهو الاستدلال من العلة على المعلول بيان ذلك ان الحد الاوسط في القياس يجب ان يكون علة لثبوت الاكبر

للاصغر

للاصغر في الذهن فان كان مع ذلك علة له في الخارج ايضا متى في ذلك القياس برهانا لميا وان لم يكن علة
له في الخارج فان لا يكون له علة لكون ثبوته له لذاته لا بسبب لكنه لا يكون بين الوجود له بل يكون معلولا له
متى في هذا انيا ولا ينافي تتميمه بالبرهان الذي يعتبر فيه افادته يقينا لليقين بتصريحهم بكون اليقين
غير حاصل الا من العلة فان معنى ذلك ان العلم اليقيني الكلي والدائم لكل ما له سبب وعلة لا يحصل الا من سببه
وعلته لا مطلقا صرح بذلك الشيخ في برهان الشفا **المسئلة السابعة عشر** في تعاكس الاعم والاخص
ايجابا وسلبا في العموم والخصوص والبه اشار بقوله والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجودا اي ايجابا
تعاكس فيهما عدما اي سلبا والحاصل ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما عموم وخصوص
مطلق لكن على عكس العينية اي نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا وحمل الشارح القوشجي
العموم والخصوص على ما هما بحسب التحقق وذي الصدق كالحيوان والنطق فالاعم وجودا منهما كالحيوان اخص عدما
والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا
ولا يعدم الاعم وجودا وذلك لان الحمل على ما هو بحسب الصدق يحتاج الى تكلف تاويل الوجود والعدم الى
الوجود لغيره والعدم من غيره اي الايجاب والسلب وهذه المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق وردد المحقق
الدواني بان اطلاق الوجود والعدم على الايجاب والسلب غير عزيز وحمله على مسئلة مشهورة في المنطق اولى
من حمله على غيرها مما لا جدوى فيه بعد تنبيها ولا يتعاق البحث عنه على ان المتقدم ذكر كثيرا من المسائل المشهورة
المنطقية في هذا الكتاب واقول ايضا حمل الوجود والعدم على الايجاب والسلب ابعد من حمل العموم والخصوص المشار
منهما ما هو بحسب الصدق على ما هو بحسب التحقق **المسئلة الثامنة عشر** في عد الواسطة بين الحاجة والغنى
في كل من الوجود والعدم والبه اشار بقوله وقسمة كل منهما اي الوجود والعدم الى الاحتياج والغنى حقيقية
اي منفصلة حقيقية دائرة بين الاثبات والنفي ولا يتصور فيهما اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان كل واحد
من الوجود والعدم اما ان يكون بالغير وهو المحتاج او لا وهو الغني واستحالة الجمع بينهما والخلو عنهما ضرورية
المسئلة التاسعة عشر في تحصيل المواد الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع وبيان مفهوماتها
والاشارة الى بداهتها وبيان اعتبارها بحسب الذات وبحسب الغير وما يتعلق بذلك وهذه الثلاثة هي التي يبحث
عنها المنطقيون ويجعلونها مواد القضايا باعتبار وجهاتها باعتبار فالوجوب هو ضرورة ثبوت المحمول سواء
كان وجودا او غيره للموضوع والامتناع استحالة ثبوت المحمول كذلك للموضوع والامكان هو لا ضرورة ولا
استحالة ثبوت المحمول كذلك للموضوع وهذه بعينها هي التي يبحث عنها في الامور العامة لكن باعتبار وهناك
قضايا محمولاتها الوجود او العدم لا غير وزعم صاحب المواقف ان المبحوث عنها ههنا غير المبحوث عنها في
المنطق فقال واعلم ان هذه غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا ومواد لها والا لكانت
لوازم المهيات واجبة لذواتها واعترض عليه شارح المقاصد بانه ان اراد كونها واجبة لذوات اللوازم
فالملازمة ممنوعة او لذوات المهيات فبطلان التالي ثم فان معناه انها واجبة الثبوت للمهيات نظرا الى
ذواتها من غير احتياج الى امر اخر ثم قال وكانه يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او واسطة
كقولنا الانسان كاتب ويمنع ان يكون معناه انه يوجد كاتبا او يوجد له الكتابة بل معناه ان ماصدق هذا مصدق

في بيان معنى الوجوب والامكان والامتناع اعتبارها بالذات وبالغير

عليه ذلك او يحمل والمحققون على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك ويثبت ويصدق عليه ويحمل ويحمل ذلك لا
بحسب الصناعة انتهى ووجه شارح المواقف كلام صاحبه بانه اراد ان المبحوث عنها في هذا الفن اخص من جهات القضايا
لا عينها والا لكانت لوازم الماهية من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه وليست كذلك وهذا يعينه ما صرح به
صاحب المواقف بقوله فاذا قلنا الزوجية واجبة للاربعة فمعنى به وجوب الحمل وامتناع الانفكاك وهو
غير الوجوب الذاتي يعني ان المتبادر من الوجوب الذاتي هو وجوب الوجود لذاته لا وجوب الحمل لذاته وعلى هذا التوجيه
لا يرد ان الزوجية مثلا واجبة الوجود لكن واجبة الوجود للاربعة لا واجبة الوجود في نفسها ولا حاجة الى
القول بانه يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة ومع ذلك لا يخفى مناقشته ولذلك قال
في حاشية الشرح القديم لا وجه لما قيل من انها لو كانت هي المذكورة في الجهات والمواد لكانت لوازم الماهيات
واجبة لذواتها وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بحسب اختلاف المحمول
لا بسبب اختلاف مفهوم الواجب الذي هو المادة والجهة يعني ان كون المتبادر في هذا الفن هو وجوب الوجود
لذاته انما هو لاعتبار هذا المعنى بعينه في محمول خاص هو الوجود لا لاجل التفاوت في المعنى وفي هذا الكلام
اشارة الى ان مراد صاحب المواقف من قوله لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها هو لكانت الماهيات واجبة
لاجل وجود اللوازم لها فليتدبر وللاشارة الى ما ذكرنا من الاتحاد قال المص قدس سره واذا حمل الوجود كقولنا
الانسان موجود وهذا الوجود المحمولي يقال له وجود الشيء في نفسه ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسئل
عنه بهل البسيطة او حمل رابطة كقولنا الانسان كاتب فان معناه الانسان يوجد كاتبا كما مر غير مرة و
هذا الوجود يقال له وجود الشيء لغيره والوجود الرابطي ويسمى ذلك التصديق مركبا ويسئل عنه بهل المركبة
فان قيل فعند حمل الوجود ايضا لا بد من اعتبار الوجود الرابطي فيلزم ان يكون للوجود وجود آخر قلنا انما
يلزم ان يكون له وجود لغيره ولا استحالة فيه والحق هو ان يكون له وجود في نفسه وهو غير لازم لان ثبوت
شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في نفسه وعلى التقديرين اعني تقدير حمل الوجود وحمله رابطة يكون
الموضوع والمحمول نسبة لا يخرج عن كيفية بحسب نفس الامر يسمى مادة وعن كيفية في التعقل يسمى جهة والى هذا
اشار بقوله تثبت مواد ثلث في انفسها اي تثبت في نفس تلك المواد اي في نفس الامر والمادة هي كيفية نسبة
المحمول الى الموضوع اذا اعتبرت من حيث نفسها لا من حيث حصلت في التعقل والتلفظ فالمواد الثلث كيفيات
ثلث ثابتة في نفس الامر مسماة بالمواد باعتبارها كذلك وجهات في التعقل اي وتثبت جهات ثلث في التعقل
هي الصور العقلية التي تحمل دالة على تلك الكيفيات الثلث سواء كانت موافقة لتلك الكيفيات وح
يكون الجهة مطابقة للمادة او كانت مخالفة لتلك الكيفيات وح يكون الجهة غير مطابقة للمادة ومن قبل
ما حاصله وتثبت كيفيات تسمى بالمواد اذا اعتبرت في انفسها وتسمى بالجهات اذا اعتبرت في التعقل فبعيد عن
التوجيه مع ذلك يلزم منه كون الجهة مطابقة للمادة دائما ويحتاج الى ان يتكلف ويجاب بان الشيء قد
يتعقل بصورة مطابقة وقد يتعقل بصورة غير مطابقة فعند مخالفة الجهة يكون المادة متعقلة بصورة
غير مطابقة وقد يجاب عن هذا بان كون الكيفية النفس الامرية اذا عقلت جهة لا يقتضي كون الجهة منحصرة فيها
ولا ينافي كون كل كيفية معقولة للنسبة وان لم تكن مطابقا للواقع جهة الا انه لم يتعرض لذلك ولم يفصل

الجهة

الجهة كما لم يتعرض للجهة الملفوظة ايضا اعتمادا على ما علم في فن اخر وليس المقصود ههنا بيان تفصيل احوال
المواد والجهات بل بيان ان الكيفيات الثلث الثابتة في نفس الامر مواد في انفسها وجهات في المتعقل فان
هذا القدر كاف ههنا هذا قال المص في شرح الاشارات واعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة
هي كيفية تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور منه عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها
الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم تطابق وذلك لانا اذا وجدنا
قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منه ان نسبة ب الى ج هي نسبة المتساوية بالامكان
العام المتناول للوجوب والامكان الحقيقي وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا متناولا للوجوب والامكان
الحقيقي بل هي احدهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم
ويتصور منها بحسب ما يعطيه العيان من القضية التي هي الجهة دالة تلك المواد والجهات على وثاقة الرابطة و
ضعفها هي الوجوب والامكان والامتناع فان الامكان يدل على ضعف النسبة والوجوب والامتناع
يدلان على وثاقتها لكن الوجوب على وثاقة النسبة المعرضة له والامتناع على وثاقة ما يقابل النسبة المعرضة
له وكذا العدمي وكذا اذا جعل العدم او جعل رابطة تثبت مواد وجهات ولا يخفى انه اذا جعل الوجود رابطة
يكون القضية موجبة واذا جعل العدم رابطة يكون القضية سالبة سواء كان المحمول وجوديا او عدميا او مفهوما
اخر غيرهما فاذا جعل احدهما يحتمل الامران فان حمل الوجود او العدم لا ينفك عن اعتبار الرابطة اذ لا ينبغي
ان يشك احد في ان مفهوم نسب الى غيره بالايجاب والسلب فلا بد بينهما من الرابطة والتفرقة بين مفهوم
ومفهوم في ذلك بديهي البطلان قال شارح المقاصد المحققون على ان في كل قضية الوجود او اللاوجود
رابطة والوجوب والامتناع والامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان المحمول احد هذه
الامور او غيرها حتى ان قولنا الباري تعالى واجب موجود في معنى يوجد واجبا ويوجد موجودا وقولنا
اجتماع النقيضين ممتنع او معدوم في معنى يوجد معدوما او لا يوجد ممكنا وموجودا وقولنا الانسان
ممكن وموجود في معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احد هذه الامور يتعدد الاعتبار اذ
يعتبر وجود هو المحمول واخر هو الرابطة ووجوب او امكان او امتناع هو المحمول واخر هو الجهة انتهى وعندي
تردد ولا خلاف في ان المعتبر في المادة هو الربط الايجابي فقط بان يكون المادة هي كيفية النسبة الايجابية
دون السلبية فيكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس
بحيوان واعم من الايجابي والسلبي حتى تكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفي قولنا
الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر هو الاول وهو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في الشفاء
واعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي بحسب ايجابنا وتصريحنا به بالفعل انه كيف هو والتي تكون
في كل نسبة الى الموضوع بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية من دوام مصدقا وكذب او لا
دوامها يسمى مادة فاما ان يكون الحال هو ان المحمول بد وم ويجب صدقا ايجابه فيسمى مادة الوجوب كحال
الحيوان عند الانسان فيدوم ويجب كذب ايجابه ويسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان فانه
لا يدوم ولا يجب احدهما ويسمى مادة الامكان وهذه الحال لا تختلف بالايجاب والسلب فان القضية التي

بوجه لحمولها هذه الحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا عند الايجاب احد الامور المذكورة وان لم يكن
اوجب قال في الاشارات الا يخلو المحمول في القضية او ما يشبهه سواء كانت موجبة او سالبة من ان يكون نسبته
الى الموضوع نسبة ضروري الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او الانسان ليس
بحيوان او نسبة ليس ضروري الوجود ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة
ضروري العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر الانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا اما هي هذه فانه واجبة
وما دته ممكنة وما دته ممتنعة انتهى وقد يتوهم كون كلام المص مخالفا لذلك وليس كذلك فان مبنا على ما قيل ان
المواد الثلاث ثابتة في القضايا الموجبة والسالبة وذلك لا يقتضي كونها في الموجبة كيفية النسبة الايجابية
وفي السالبة كيفية النسبة السلبية بل يصدق ذلك اذا كان المواد مطلقا كيفية النسبة الايجابية كما ذكره
الشيخ في الاشارات فان قوله وكذا العدم يشعر بثبوت المواد على هذا التقدير وهو اعم من ان يكون
هي بعينها المواد الثابتة على التقدير الاول او غيرها على انه في كل من التقديرين يحتمل حمل الوجود والعدم
على الايجاب والسلب كما ذكرنا والبحث في تعريفها كالوجود اي تصورات هذه المعاني الثلاثة ضرورية لا
انها قد تعرف تعريفات لفظية كالوجود فيقال الوجوب ضرورة الوجود او اقتضائه او استحالة العدم والامتناع
ضرورة العدم او اقتضائه او استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم
اقتضاء شيء منهما ولكون تصوراتها ضرورية وتعريفاتها لفظية لا يحتاج شيء من ان يؤخذ كل منها في تعريف الآخر
فيعرف الوجوب بامتناع الانفكاك ثم الامتناع بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب وكذا يعرف كل من تلك
بسلب الآخرين فيقال الوجوب سلب الامكان والامتناع وكذا في الامكان والامتناع وكذا يقال الواجب ما
يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه
ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعاني لكان دورا ظاهرا وقد يؤخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية اي كل
واحد من الوجوب والامتناع والامكان قد يؤخذ بحسب الذات اي نظرا الى ذات ما يوصف به فيكون قسمة
المفهوم بحسب هذه الامور الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية لا يمكن اجتماع اقسامها لا في الصدق
ولا في الكذب بل يكون الصادق منها على المفهوم واحدا ابدا وذلك لان كل مفهوم اذا التفت اليه من
غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود او لا يجب الثاني اما ان يكون بحيث يمتنع له
الوجود او لا يمتنع فالاول هو الواجب بذاته والثاني هو الممتنع بذاته والثالث هو الممكن بذاته وهذه
اقسام ثلاثة لا يخرج عنها مفهوم من المفهومات ويمتنع صدق اثنين منها على واحد من المفهومات وهذه
القسمة جارية في المفهوم بالقياس الى اي محمول كان فان كل مفهوم اما واجب الحيوانية مثلا او ممتنعها
او ممكنها لما مر فان التي يبحث عنها ههنا هي التي يذكر في جهات القضايا ومواداتها فان قيل هذه القسمة
غير حاصرة لاحتمال ان يكون المفهوم بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم
لا يبقى هذه القسمة دائرة بين النفي والاثبات فكيف لا يكون حاصرة لانا نقول ان اريد بقوله فاما ان
يكون بحيث يجب له الوجود اعم من ان يجب له مع ذلك العدم ايضا او لا فهذا القسم يندرج فيه قسمان
الواجب فانه يجب له الطرفان معا فلا يصح قوله فالاول هو الواجب بذاته وان اريد بذاته يجب له الوجود فقط

فان اريد

فان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود اعم من ان يمتنع له مع ذلك العدم ايضا او لا فقد اندرج
فى هذا القسم امران الممتنع وما يمتنع له الطرفان فلا يصح قوله والثانى هو الممتنع بذاته وان اريد به انه يمتنع
له الوجود فقط فيدخل الممتنع الطرفين والضرورى الطرفين فى القسم الثالث فلا يصح قوله والثالث هو الممكن
بذاته وبالجملة المفهوم اما ان لا يقتضى لذاته شيئا من طرفى الوجود والعدم او يقتضيهما معا او يقتضى اللاوجود
واللاعدم معا او يقتضى الوجود دون العدم او يقتضى العدم دون الوجود ولما كان اقتضاء اللاوجود واللاعدم
بعينه اقتضاء الوجود والعدم فالاقسام اربعة بلا مرية قلنا هذه قسمة بالقياس الى الوجود الخارجى وما
يجب له الوجود والعدم يمتنع وجوده فى الخارج لذاته لامتناع اجتماع النقيضين فيه لذاته فهذا القسم داخل
فى الممتنع اذ لا نعنى بالممتنع سوى ذلك والحاصل ان هذا القسم وان كان محتملا فى بادى الرأى لكن العقل يجزم
بامتناع وجوده عند ملاحظة مفهومه من غير نظر الى امر خارج فمثل هذا الاحتمال لا يقدح فى كون الحصر
عقليا ولو فرض احتياجه الى تنبيه واستدلال فلا ريبة فى كونه مقطوعا به وبذلك يتم المقصود فان قيل
كون الواجب ما يجب له الوجود وما يقتضى وجوده على ما خرج من القسمة ينافى كون الوجود عين ذاته تعالى على ما هو
مذهب الحكماء وغيرهم من المحققين لاستحالة كون الشئ مقتضيا لنفسه او حاصلا لنفسه سواء كان بالوجوب
او لا قلنا المراد ما يجب له ثبوت الوجود بالحمل الاشتقاقى او ما يقتضى الوجود كذلك فالواجب ما يجب له هذا المحمول
المشتق ومفهوم هذا المشتق بحسب العرف ما ثبت له مبدأ الاشتقاق اعم من ان يكون بقيامه به او بكونه
نفس المبدأ اذا كان قائما بذاته فالوجود اذا كان قائما بذاته يصدق عليه ان الوجود ثابت له عرفا بمعنى
كونه غير فاقد للوجود وثبوت الشئ لنفسه بهذا المعنى ضرورى وشئ تحقيق مذهب الحكماء انشاء الله تعالى وقد
يجاب ايضا بان المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته
واراد وا به سلب قيامه بالغير وبان الامر ههنا مبنى على ما يبدو فى بادى الرأى من ان الموجود اما ان يقتضى
ذاته الوجود كاقتضاء الماهية لوازمها او لا ثم اذا انتهت النوبة الى الفحص البالغ يظهر ان حقيقة التقسيم
ان الموجود اما عين الوجود او لا وان ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضاؤه اما او لا يمكن انفكاكهما بدل
عن قوله يكون القسمة حقيقية يعنى اذا اخذ هذه الثلاثة ذاتية لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر فيما بان
يصير الواجب لذاته ممكنا لذاته وبالعكس او ممتنعا لذاته وبالعكس او يصير الممكن لذاته ممتنعا لذاته وبالعكس
ذلك لامتناع ان يزول ما يجب الذات او يصير الذات غير الذات بالضرورة وقد يؤخذ الاولان اى الوجوب
والامتناع باعتبار الغير بان يكون كل واحد منهما مستفادا من الغير ولا يكون ثابتا بحسب الذات مع
قطع النظر عن الغير فح يكون القسمة بينهما مانعة الجمع اى فى المفهومات اما مع الاستلزام اجتماعهما فى مفهوم
واحد اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لان المفهوم الواحد يجوز خلوه عن الوجوب بالغير والامتناع
بالغير معا اذا كان واجبا بالذات وممتنعا بالذات يمكن انفكاكهما بدل من قوله القسمة بينهما مانعة الجمع
وذلك لان الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير الذى هو عدم علته والممتنع بالغير قد يوجد علته
فيكون واجبا بالغير وما نعة الخلو بين الثلثة عطف على مانعة الجمع اى اذا اخذ الاولان باعتبار الغير يكون
القسمة بينهما وبين الثالث الذى هو الامكان الذاتى مانعة الخلو لكن فى الممكنات التى هى اخص من المفهومات

اذ الامكان

اذ الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد البائنين لانه لا يخ الحال عن وجود علته او عدمها
ولعين بين الثلاثة منع الجمع لاجتماع الامكان الذاتي مع كل واحد من الغيرين فان قيل هذه القسمة
المثلثة قسمة الشيء الى نفسه وقسيمه اجيب بحمل القسمة على الترديد كما هو الظ من وصفها بمنع الخلو ومنع
في الممكنات اذ لو كان المراد التقسيم لقال في الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد والشائع هو تقسيم الكلي
بين الجزئيات لا الكلي بين الاجزاء لا يق فيكون ترديدا للشيء بين نفسه وغيره لانا نقول هذا ترديد في
المهيات المعروضة للامكان في الواقع لا الماخوذة بعنوان الامكان وعلى هذا ايضا لا يجوز التقسيم لان
الظ الشائع كون القسم اخص مطلقا من المقسم في نفس الامر ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان
اختلفا في السلب والايجاب فان احدهما ضرورة الايجاب والاخر ضرورة السلب وكل منهما يصدق على الاخر
اذا تقابلا في المضاف اليه يعني اذا كان ما اضيف اليه الوجوب والامتناع امرين متقابلين كالوجود والعدم
يصدق كل منهما على الاخر اي ما يشتق من احدهما على ما يشتق من الاخر فيق واجب الوجود ممتنع العدم
وبالعكس وكذا واجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كان يق وجوب الوجود
امتناع العدم فلئن يصحح الامتياز في الاستلزام لان احدهما كيفية لنسبة الوجود الى المهية والاخر لنسبة
العدم اليها وهما متباينتان فكذا كيفيتاهما فان قيل الكيفيتان هما الوجوب والامتناع المطلقان
لا المقيدان والمراد هو تصادق المقيدين لا المطلقين فوجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع
الاضافة الى ما اضيفا اليه مالكونهما وصفين لذات واحدة متصادقان فانا اذا قلنا اكرام اعداء
فيد اهانة اوليائه لو يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء
وهما متغايران وايضا الوجوب عبارة عن ضرورة نسبة المحمول الى الموضوع والامتناع عبارة عن ضرورة
ما يقابل تلك النسبة فاذا اضيف الامتناع الى ما يقابل ما اضيف اليه الوجوب كان الامتناع عبارة
عن ضرورة ما يقابل مقابل ما اضيف اليه الوجوب مقابل مقابل نسبة عين تلك النسبة فكان الامتناع
عبارة عن ضرورة نسبة كان الوجوب عبارة عن ضرورتها فكان الامتناع عين الوجوب قلنا ان اريد
بالمقيدين المقيدا الوجود والعدم وبالمطلقين ما لم يقيد بهما فظاهر ان المراد هو تصادق المقيدين
وان اريد بهما ما ذكر مع التقييد بذات واحدة فغاية ما فيه ان الموضوع في القضيتين واحد ولا يلزم
من مجرد اتحاد الموضوع اتحاد النسبة وعلى اي التقديرين فلا يخرجان عن كونهما كيفيتين لنسبتين
متغايرتين ليصيرا متصادقين بخلاف المطلقين كيف وتصادق المقيدين مستلزم لتصادق المطلقين
واما ما ذكر من المثال فلا يجدي فان الاكرام والاهانة وصفان لفعل واحد كالقيام من جهتين ولنا
بمتصادقين حقيقة على ان مثل ذلك فيما نحن فيه ليس بمتصور واما ما استدل به فيندفع بان الامتناع
ليس عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة والا لم يكن الامتناع كيفية تلك النسبة بل للنسبة المقابلة
لتلك النسبة بل ضرورة مقابل تلك النسبة يصير مثلا لكيفية عارضة لتلك النسبة هي عبارة عن
الامتناع ولا شك ان النسبتين متباينتان وكذا كيفيتاهما وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة
عن احد الطرفين او الطرف المخالف وكان ما مضى بمعنى سلب الضرورة عن كلا الطرفين المسمى بالامكان

الخاص فيعم الامكان بهذا المعنى الثاني ضرورة الاخرى اي ضرورة الطرف الموافق ولا امكان الخاص
الذي قد مضى جميعا وهذا المعنى الثاني هو المسمى بالامكان العامي لفهم العرف العام هذا المعنى من اطلاق
لفظ الامكان بخلاف المعنى الاول فانه عرف خاص ولذا نسب اليه وقد يسمى العامي عاما والخاص خاصا
ايضا لكونها اعم واخص مطلقا والمراد بالعموم ههنا انه يفهم عموم ما يشتق منه لما مر وللامكان معنى ثالث يسمى
اخص وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية من الطرفين وهو انما اعتبر الخاصة بناء
على ان اسم الامكان لما كان بمعنى سلب الضرورة فكل ما كان طرفاه خاليين عن جميع هذه الضرورات
كان اولى به واقرب الى الوسط قال الشيخ في الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث فكانه
اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري النسبة البتة ولا في وقت كالكسوف
في حال كالتغير للمتحرك بل يكون كالكتابة للانسان وقال المص في شرحه فهذا الامكان يقابل جميع
الضروريات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا
المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب قد يمثل فيه بالكتابة للانسان لان طبيعة الانسان
متساوية النسبة الى وجود الكتابة له ولا وجودها ثم قال وانما قال فكانه اخص من الوجهين ولم يقل وهو
اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولا
من الاخر اما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الاخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال انه اخص من الاخر وقد
توخذ بالنسبة الى الاستقبال قال في الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى اخر وهو ان يكون الالتفات
في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل يجب الالتفات الى حاله في
الاستقبال فاذا كان المعنى غير ضروري الوجود في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن وقال المص في
شرحه هذا معنى رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبر من اعتبره لكون ما ينسب الى
الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما فيكون انما سابقها من حاق الوسط الى احد الطرفين
لضرورة ما والباقي على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا تعرف حالها
اتكون موجودة اذا حان وقتها ام لا يكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده
بالاستقبال لان الاولين دائما بقيا على ما تعينا حد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا
صرفا انتهى ويظهر منه ان الاستقبال ليس ظرفا للامكان بل ظرفا للوجود والعدم وظرف الامكان هو
الحال وان عدم تعين الوجود والعدم في الاستقبال وبقاء الممكن في صرافة الامكان انما هو بحسب
علمنا لا بحسب نفس الامر فلا ينافي تعين احدهما في نفس الامر من حيث وجوب استناد الحوادث الى العلل
السابقة وههنا سر لعلنا نشير اليه في موضع اليق به انشاء الله تعالى ثم ان بعض من اعتبر الامكان الاستقبالي
اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال لان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان
وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا وقد علم بان ضرورة وجوده في الحال لا ينافي امكان عدمه
في الاستقبال وايضا لو وجب اشتراط عدمه في الحال لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط وجوده في
الحال ايضا لئلا يكون ضروري العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا والى هذا اشار المص

بقوله ولا يشترط

بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان قال في الاشارات ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما
في الحال فانه يشترط ما لا ينبغي وذلك انه يحسب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود ولا يعلم انه اذا
لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يضر هذا لم يضر ذاك انتهى
قيل الظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطرياته في الاستقبال
وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر
الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير
لزوم محذور قيل الغرض من اعتبار الامكان الاستقبالي لما كان تحصيل الامكان الصرف الواقع في حاق الوسط
فلا وجه لهذه الارادة حتى يحتاج الى ذلك الاشتراط وظهر من هذا انه فساد ما يقال من ان الامكان الاستقبالي
انما يعتبر في احد طرفي الوجود والعدم لا فيهما معا فانه شيء اما ممكن الوجود بالامكان الاستقبالي و
اما ممكن العدم به فالاول مشروط بالعدم في الحال والثاني مشروط بالوجود في الحال وذلك لان المقصود
من اعتبار الامكان الاستقبالي خلو الممكن في طرفيه عن جميع الضروريات وكونه في حاق الوسط غير مائل
الى احدهما كما مر **المسئلة العشرون** في ان الوجوب والامتناع والامكان امور اعتبارية غير
متاصلة في الوجود واليه اشار بقوله والثلثة الاعتبارية لوجوه بعضها مشترك بين الثلثة وبعضها
مختص بواحد واحد اما المشترك فوجهان الاول اشار اليه بقوله لصدقها على المعدوم يعني ان كلا
من هذه الثلاثة يصدق على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم
الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا تكون متحققة
في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود فان قيل يجوز ان يكون بعض افراد طبيعة واحدة موجودا
وبعضها معدوما فيصدق تلك الطبيعة على الافراد الموجودة والمعدومة فباعتبار صدقها على الافراد
الموجودة تكون موجودة وباعتبار صدقها على الافراد المعدومة تكون معدومة فاعتبر الانسان فان
بعض افراده موجودة وبعضها معدومة مع ان الانسان صادق على الجميع فان الانسان باعتبار صدقه
على الافراد الموجودة يكون موجودا وباعتبار صدقه على الافراد المعدومة يكون معدوما ولا يلزم منه
اتصاف المعدوم بالموجود ولا كون تلك الطبيعة معدومة قلنا ان اريد ان تلك الطبيعة باعتبار الافراد
الموجودة متاصلة وباعتبار الافراد المعدومة غير متاصلة فظاهر بطلان ذلك ضرورة امتناع
اختلاف الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه وان اريد كونها في الصورة الاولى موجودة وفي الصورة
الثانية معدومة فيرد ان كلما كان من شانه الوجود الاصيل فاتصاف شيء به بالحمل الاشتقاقي
انما يكون بوجوده فيه وجودا عينيا فيمتنع اتصاف المعدومات بالامكان والوجه الثاني انه
لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتميزة عنه بالخصوصيات
فوجودها غير مهيتها فاتصافها بوجودها لا ينجر عن احد هذه الامور ويتسلسل واليه اشار بقوله
واستحالة التسلسل فان قيل يجوز ان يكون الوجوب لعارض لذات الواجب مثلا ثبوتيا موجودا في
الاعيان والوجوب لعارض لهذا الوجوب بعدمها فلا يلزم التسلسل وايضا يجوز ان يكون وجوب الوجود

في بيان ان الامكان والوجوب من الامور الاعتبارية غير متاصلة في الوجود وفي بيان الادلة الدالة عليه

مثلا

مثلا عينية فالجواب عن الاول ما مر من امتناع اختلاف الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه وعن الثاني
ان جواز كون الشيء نعتا لنفسه انما هو على تقدير قيامه بذاته كما في وجود الواجب تعالى لا على تقدير كونه قائما بغيره
كما في وجود الممكنات على ان الكلام في الوجوب مثلا الذي هو كيفية النسبة فلا يتصور كونها نفس ذات الموضوع
وهذا الوجه يدل على استحالة عينية مجموع الثلاثة لا البعض دون البعض اذ ح يجوز ان يكون الوجوب
مثلا عينيا والامكان اعتباريا ويكون اتصافه بالوجوب بالوجوب بالامكان فلا يلزم الدور ولو حمل
على ضابطة صاحب التلويحات من ان كل ما تكرر نوعه اي يكون اي فرد يوجد منه موصوفا بذلك النوع
كالوحدة والقدم والحدوث والبقاء واللزوم ونحو ذلك يجب ان يكون اعتباريا لئلا يلزم الدور يمتنع الجواب
في الامتناع بل في الوجوب ايضا بحيث لا يرجع الى الوجه المختص الآتي واما الوجوه المختصة بواحد واحد
فالمختص بالوجوب ما اشار اليه بقوله ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب بيان الملازمة ان الوجوب صفة
عرضية لانه كيفية النسبة كما مر والصفة العرضية مفتقرة الى موصوفها الذي هو موضوعها والمفتقر
الى الغير ممكن والواجب انما يجب به فهو من حيث هو واجب مفتقر الى الوجوب الذي هو ممكن فهو اولى ان يكون
ممكنا لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن فان قيل امكان صفة الوجوب في نفسها للتلازم بين
زوالها انما يستلزم امكان الواجب من حيث هو واجب لا يستلزم جواز زواله لو كان مستلزما لجواز انعدامها
بعد الوجود وليس كذلك لجواز امتناع الممكن عن الانعدام بعد الوجود كما في الزمان واما جواز انعدامها
معه فلا يستلزم ذلك لجواز اتصاف الموصوف بالصفة العدمية وايضا كون الواجب من حيث هو واجبا
ممكنا غير محال لان امكان الشيء من حيث اتصافه بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء ولا يلزم من ذلك جواز
زوال الوجوب عن الذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها وهو مسلم
فيمتنع زوال الوجوب عن الذات مع كونه ممكنا بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات قلنا اما الجواب
عن الاول فهو ان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت
معدومة لا يمكن اتصاف على الموجود بها واما الجواب عن الثاني فهو ان علة الوجوب لو كانت هي الذات
لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود كما هو شان العلة فيلزم ان يكون الواجب وجوبا لغيره وتقدم
الوجوب على نفسه وكلاهما ممتنع اما الثاني فظاهر واما الاول فللزوم اجتماع المثلين وان لا يكون الوجوب
المتاخر وجوبا لكون الواجب واجبا بالاخر وايضا ننقل الكلام الى ذلك الوجوب ويلزم الدور فان قيل الوجوب
ممكن لا محالة سواء كان عينيا او اعتباريا فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون الواجب محتاجا اليه و
يلزم امكانه بالطريق الاولى قلنا اذا كان الوجوب اعتباريا انتزاعيا ويكون منشأ انتزاعه ذات الواجب
من حيث ذاته لا من حيث امر اخر يكون مناط الحكم بالواجبية هو نفس الذات بذاته لا المفهوم المنتزع
كما في سائر الانتزاعيات حيث يكون مناط الحكم بها نفس ما هو منشأ الانتزاع فتكون واجبية الواجب
بذاته لا بامر زائد عليه ليلزم الامكان فتفطن ولا يمكن ان يبقى على تقدير عينية الوجوب ايضا يكون واجبية
الواجب بذاته لا بالوجوب كما توهمه شارح المقاصد لان مناط الاتصاف في الصفات العينية انما يكون
قيام الصفة بالموصوف بالضرورة والوجه المختص بالامتناع ما اشار اليه بقوله ولو كان الامتناع ثبوتيا

لزم امكان الممتنع لان الامتناع اذا كان ثبوتيا من شانه الوجود في الخارج يكون ممكنا بامكان العام
بالضرورة وهو صفة لا محالة فيفتقر الى موصوفها فيجب ان يكون موصوفها ممكنا كذلك بالضرورة والموصوف
بالامتناع هو الممتنع فيلزم امكان الممتنع فهذا الدليل يبطل ثبوتية امتناع الوجود ويلزم منه بطلان
ثبوتية الامتناع العدم ايضا لان الامتناع كما اشرنا اليه سابقا في اول المشتركين معنى واحد نصف
تارة الى الوجود واخرى الى العدم والمعنى الواحد اذا بطل ثبوتية بعض افراده بطل ثبوتية الجميع لامتناع
كون المعنى الواحد متاصلا وغير متاصل فاندفع ما توهم من ان في كلام المص اضطرابا لان اول المشتركين
يبتني على كون المراد من الامتناع اعم من امتناع الوجود وامتناع العدم وهذا الدليل لا خلل لامكان
فيه ووجوب حمله على الامكان العام يبتني على كون المراد امتناع الوجود ليقابل الامكان العام المفيد
بطرف الوجود وذلك لان ابطال ثبوتية امتناع الوجود لما استلزم بطلان ثبوتية امتناع العدم
ايضا فالامتناع المطلوب ابطال ثبوتيته باق على عمومه فان قيل لم اخذ الامكان ولم يكتف بمجرد
الوجود مع كونه احصر بان يقال لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند
وجود الصفة قلنا المراد بكون الامتناع وجوديا ليس كونه موجودا بالفعل في الخارج بل ما من
شانه الوجود العيني وح فالملازمة ممنوعة وان اراد وجود الممتنع بالامكان فيصير عين الوجه
الاول وان تمسك بان الاتصاف بالصفة العينية يستدعي وجود الموصوف لم يكن هذا الوجه اختصارا
للاول بل صار دليلا براسه فتدبر والوجه المختص بالامكان ما اشار اليه بقوله ولو كان الامكان
ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه لان الامكان ح يكون صفة ثبوتية فتاخر عن وجود موصوفها
بالضرورة مع ان الامكان سابق على الوجود لان الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غير توقف فقد يستعمل
هذا الوجه في الوجوب ايضا فيقال الوجوب سابق على الوجود بالذات لان ايجاد شيء لوجوده يستتبع وجوده
عقلا ولذلك صح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد والصفة الثبوتية يستحيل ان يسبق على وجود موصوفها
فيستحيل كون الوجوب ثبوتيا واعلم انه لا حاجة في هذا الوجه سواء استعمل في الامكان او الوجوب الى
بيان التقدم بل يكفي امتناع التاخر فيقال لا شبهة في ان الامكان والوجوب يمتنع تاخره عن وجود
موصوفه وكل صفة ثبوتية يجب تاخرها عن وجود موصوفها وهذا مطرد في كل صفة ثبوتية يمتنع
تاخرها عن وجود موصوفها كالحدوث والوجود والذاتية والعرضية ونظائرها ولذلك جعله
صاحب التلويحات قانونا فقال كل ما لا يجب من الصفات تاخره عن وجود الموصوف يجب ان يكون
اعتباريا والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته اي ثبوت الامكان اشارة الى
الجواب عما تمسك به الذاهب الى كون الامكان ثبوتيا وهو انه لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق بين
نفي الامكان والامكان المنفي والتالي باطل لانا نفرق بين الامكان ونفيه بالضرورة واجيب اذا
لم يكن بينهما فرق لم يكن بين قولنا امكانه لا ولا قولنا امكان له فرق فيلزم ان لا يكون الممكن ممكنا
هف اما الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا لكان منفيا فلا يكون بين نفي الامكان والامكان فرق وان
الاعدام لا تتمايز وتقرير الجواب انا لا نسلم الملازمة فان الفرق بين نفي الامكان على تقدير كونه منفيا والامكان

فان

فان الامكان على هذا التقدير هو الامكان العدمي ونفي الامكان بهذا هو نفي ذلك الامكان العدمي وفرق
بين الشيء العدمي وبين رفع الشيء العدمي كما ان فرقا بين الامر الوجودي وبين رفع الامر الوجودي وتصريحه ان
الشيء ورفعه متناقضان سواء كان الشيء عدميا او وجوديا فهما متمانعان قطعا وقوله لا عدامه لا
تمانع قلنا نعم كما مر وقال الشارح القديم لفظ المنفي بعد لفظ الامكان زائد لعله وقع سهوا من
الناسخين فان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى
يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي غير ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تمانع عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي
صادقا عنده على تقدير ان يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم نقيض
المقدم الذي هو مطلوبه لكن لو حذف المنفي عن الامكان ويكون اللازم لنقيض مدعى الخصم هو عدم
الفرق بين نفي الامكان والامكان لصدق استثناء نقيض التالي على زعمه فيصدق نقيض المقدم الذي
هو المدعى وقال المحقق الشريف قد يتحمل لتصحيح صدق استثناء نقيض التالي عنده بان وصف الامكان
بالمنفي ليس بحسب نفس الامر بل بحسب الفرض فكانه قال لو لم يكن الامكان ثابتا بل منفيا لم يكن فرق بين نفي
الامكان والامكان الذي فرضناه منفيا لكن الفرق ثابت في الواقع فلا يكون فرض كونه منفيا مطابقا
للواقع وفائدة وصفه بالمنفي فرضا اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض اندرج هو ونفيه تحت الاعدام
التي لا تمانع فيها هذا فان قيل يمكن ان يفرض الدليل هكذا لو لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمانع في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه
لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق
بين الامكان المنفي ونفي الامكان فاذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان
لكن كون الممكن لا امكان له تناقض وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع المقدمة
وما ذكر في بيانه غير مسلم بل المحقق نقيضه هو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي قلنا بعد تامل
كلام المص عليه حجة وجوابا اما حجة فلان الملازمة التي ادعاها المستدل انما هي بين عدم الفرق و
الثبوت لا بين الفرق والثبوت وكلام المص يدل على منع الملازمة بين الفرق والثبوت وهي غير الملازمة
التي ادعاها المستدل واما جوابا فلان كلام المص صريح في منع الملازمة وهذا الجواب منع لاستثناء
المقدم فاين هذا من ذاك والحاصل ان المص اشار الى استدلال وجواب عنه بكلام لا يوافق كلا تقرير
هذا الاستدلال ولا تقرير هذا الجواب قال المحقق الدواني والظاهر ان مقصود هذا القائل ان مراد المص
المحقق نقيض المقدم وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منعا للملازمة بل منعا
لثبوت المقدم وقولا بتحقق نقيضه لا انه زاد عليه انه لا يستلزم مدعى الخصم وح يرد عليه ان دلالة
هذه العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهرة بل صريحها ان مجرد الفرق لا يستلزم الثبوت والظ على هذا
التوجيه ان يقال فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم ثبوته هذا فان قلت قد تمسك الشيخ
في الشفاء بهذا الدليل على ان الامكان بمعنى موجود حيث قال عند بيان ان كل ما ثبت مسبوقا بالعدم او

موضوع

موضوع بهذه العبارة كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد
والح ان يوجد لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى
موجودا وقع ان يكون معنى معدوما والا فلم يسبقه امكان وجوده الى اخر ما قال وهذا يعينه عدم الفرق
بين امكانه لا والامكان فكيف ذلك تلك ليس غرض الشيخ من كون الامكان معنى موجودا ان الامكان
صفة وجودية اي موجودة في الخارج بنفسها بل غرضه انه معنى موجود اي له منشأ انتزاع في الوجود الخارجي
هو ماهية الحادث او موضوع له وذلك امر انه لو لم يكن له منشأ انتزاع في الخارج لم يكن في نفس الامر فلا
يمكن ان يتصف به شيء في نفس الامر لان مناط صدق الحكم بالامور الاعتبارية هو مطابقته لما في نفس
الامر كما سيجيء في الكتاب واذا لم يكن الشيء متصفا به في نفس الامر لم يكن ممكنا في نفس الامر فهو معنى كونه
لا امكان له لكن صاحب المواقف لم يتفطن لما ذكرنا فنسب هذا الوهم الى الشيخ لاثبات كون الامكان صفة
ثبوتية بالمعنى المراد في محل النزاع وذلك خبط عظيم منه واعلم ان المخالف اعني الذاهب الى ثبوتية الوجوب
والامكان لا الامتناع اذ لم يذهب اليه احد مستكات بعضها مختص بالوجوب وبعضها مشترك بين الوجوب
والامكان اما المختص بالوجوب فهو انه لو كان عدميا لكان العدم مقتضيا للوجود لان الوجوب عبارة
عن اقتضاء الوجود لكن العدم منافي للوجود فيستحيل ان يقتضيه والجواب ان الوجوب على تقدير كونه
اعتباريا معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتضي ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج هو
الوجود على ما مر ان الوجود ليس بموجود في الخارج وانما الح هو ان يكون العدم اقتضاء للوجود ويكون
المعدوم مقتضيا له وليس كذلك واما المشترك بين الوجوب والامكان فوجوه الاول انهما لو كانا عدميين
لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضيهما اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع
بل على المعدوم مطلقا مع القطع بان الوجوب لا يصدق على المعدوم ولان العدم جزء منهما وما جزؤه معدوم
فهو معدوم وكون النقيضين عدميين اعني المعدومين هو معنى ارتفاعهما والجواب انا لا نم استحالة
كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما اشتهر من انه لا
تقابل بين العدميين على تقدير التسليم فالمراد بالعدم هناك ما يكون السلب داخلا في مفهومه لا ما يكون
معدوما كما فيما نحن فيه وما ذكر من انه ارتفاع النقيضين ثم بل معنى ارتفاع النقيضين في المفردات هو ان لا
يصدقا على شيء فلو لم يصدق الوجوب واللاوجوب مثلا على شيء بل كانا مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاع
النقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت في نفسهما نعم معنى ارتفاع النقيضين في
القضايا هو ان لا يصدق القضيتان المتناقضتان في نفسهما ولا يثبت مدلولاهما بان يكذب مثلا قولنا
هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر النسب من المساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها في
المفردات تكون باعتبار صدقها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في نفسها وثبوت مدلولاتها
الثاني انهما لو كانا عدميين اعتباريين لا تحقق لهما الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا ولا الممكن
ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وصفي الوجوب والامكان لان ما لا تحقق له الا باعتبار العقل
لا يقع وصفا للشيء الا باعتباره واللازم باطل للقطع بكون الواجب واجبا والممكن ممكنا سواء وجد العقل

اولا

اولا وسواء فرضهما اولا والجواب النقض بالعدم والامتناع والحل بان اقتضاء الذات بصفته في ظرفه لا يقتضي
كون تلك الصفة موجودة على ما مر الثالث ما مر في كلام المص فانه غير مختص بالامكان بل جار في الوجوب
ايضا كما لا يخفى **المسئلة الحادية والعشرون** في ان كلا من الوجوب والامتناع ينقسم الى ما
بالذات والى ما بالغير بخلاف الامكان فانه يكون بالذات فقط فهذان حكمان اشار الى الاول منهما بقوله
والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع ومعروض ما بالغير منهما ممكن فالوجوب الذاتي وكذا الامتناع
الذاتي هو الذي يستند الى الذات مع قطع النظر عن الغير والوجوب الغيري وكذا الامتناع الغيري هو الذي
حصل للذات بسبب الغير كما يحصل للممكن بالنظر الى وجود علته او عدم علته كما سيأتي فالممكن لما لم يكن علته
سببا لوجوده ولا لعدمه فيعرض له الوجوب من وجود علته والامتناع من عدمها فمعروض الغيريين ليس
الا الممكن لا الواجب بالذات ولا الممتنع بالذات لكون كل منهما سببا لما له من الوجوب والامتناع فلو
استند الوجوب والامتناع مع كونه مستندا الى الذات الى الغير ايضا لزم توارد العلتين على معلول واحد
وهو ممتنع لما سيأتي واشار الى الثاني منهما بقوله ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية يعني لو امكن ان يحصل
لشيء ما امكان بسبب الغير فاما ان يكون في حد ذاته ممكنا بالذات او واجبا بالذات او ممتنعا بالذات لا خلو
من الثلاثة لما تقدم من ان القسمة بين الثلاثة حقيقية فيلزم الانقلاب على الاخيرين فان قلت امتناع
الانقلاب انما هو في الذاتي فان ينقلب الوجوب بالذات مثلا الى الامكان بالذات وهذا الامكان الحاصل
بالغير ليس امكانا بالذات فلا يمتنع انقلاب الواجب بالذات والممتنع بالذات اليه قلت معنى الامكان بالذات
هو ان لا يقتضي الذات الوجود ولا العدم ويكون نسبتها اليهما على السواء فهذا المعنى سواء كان بسبب الذات او بسبب
الغير يمتنع انقلاب الوجوب او الامتناع الذاتيين اليه اذ معنى الوجوب الذاتي هو ان يقتضي الذات الوجود ومعنى
الامتناع الذاتي ان يقتضي الذات العدم فيمتنع انقلاب عدم اقتضاء احدهما الى اقتضاء احدهما والممكن فان
قيل ما الفرق بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير وبين الامكان بالغير حيث لا يلزم من طرو ان واحد من الاولين
على الممكن بالذات الانقلاب ويلزم من طرو ان الثالث على الواجب بالذات والممتنع بالذات الانقلاب قلنا
الفرق هو ان الامكان الذاتي عدم اقتضاء الذات الوجود والعدم لا اقتضاؤها العدم فلا ينافي الوجوب
الغيري او الامتناع الغيري الذي هو اقتضاء الغير احدهما للذات بخلاف الوجوب والامتناع الذاتيين
فان احدهما اقتضاء الذات الوجود وابائها عن العدم والاخر اقتضاء الذات العدم وابائها عن الوجود فيمتنع
اقتضاء الغير لمساواتهما بالنظر الى الذات لان مساواتهما يقتضي جواز زوال كل منهما عن الذات مع اقتضاء
الذات اياه وابائها عن زواله وما بالذات لا يجوز زواله بالغير ويلزم على الاول ان يكون اعتبار الغير
لغوا في حصول معنى الامكان حيث فرض حصوله مع عدمه فان قلت لعل حصول الامكان للذات بالذات
مشروط على انتفاء الغير فاذا وجد يكون حاصلا له بالغير ويكون من قبيل توارد العلتين على سبيل التعاقب
وهو جائز قلت فالغير هو سواء كان وجود الغير او انتفاؤه او القدر المشترك بينهما بل القدر المشترك
بين الذات والغير فهذا المعنى الذي هو غير الذات انه لا محالة مدخل في حصول الامكان للذات فلا يكون
بالذات فتفطن وح يمكن استناد بطلان الاول الى لزوم توارد العلتين انه كما لا يخفى وما اظهر من قوله

ومعروض ما بالغير منهما ممكن ان الممكن مع كونه معروضا للامكان الذاتي معروض للوجوب والامتناع الغيريين
اراد ان يشير الى جهة عروض كل منهما فقال وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى
الماهية وعلتها يعني عروض الامكان للماهية الممكنة انما هو من جهة كون الماهية مقطوعة النظر عن اعتبار
الوجود وعلته والعدم وعلته معها وان كانت منها معه معها وقوله وعلتها اي علة الماهية لان علة الماهية علة
لوجودها او لعدمها وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليها اي الماهية وعلتها يثبت ما بالغير اي الوجوب
بالغير او الامتناع بالغير فبالنظر الى علة الماهية يعرض الوجوب والامتناع السابقين وبالنظر الى الماهية يعرض
الوجوب والامتناع اللاحقين فان الوجود مثلا اذا اعتبر مع الماهية يلحقها الوجوب اللاحق الذي هو الوجود
بشرط المحمول واذا اعتبر مع علة الماهية يلحق الماهية الوجوب السابق الذي هو المراد من قولهم الممكن ما لم
يجب بعلته لم يوجد واعلم انه ظ ان الوجوب السابق مختص بالممكن لكونه حاصلا باعتبار العلة واما الوجوب
اللاحق فالظ انه ايضا كذلك لانه بازاء الوجوب السابق فلا يتصور الا حيث يتصور فيه الوجوب السابق وايضا
الوجوب اللاحق انما يحصل بعد انضمام الوجود الى الماهية وهو انما يتصور حيث يكون الوجود زائدا على الماهية
حاصلا من غيرها فلا يتصور حيث يكون الوجود عين الماهية فباعتبار الوجود في الواجب بالذات الذي
وجوده عين ماهيته كما سيجيء مع ذات الواجب لا يصير منشأ للوجوب اللاحق وقول المص فيما بعد ويلحقه
وجوب لاحق لا يخ عنه قضية فعلية لا يدل على كون الوجوب اللاحق متحققا في الواجب فان القضية الفعلية
انما يكون بازاء الممكنة فلا يطلق في الواجب لو سلم فالمراد ما يكون من الممكنات لكون الكلام هناك في الممكن
وبهذا التحقيق يندفع ما اورده المحقق الدواني على المص من انه صرح فيما بان الوجوب بشرط الوجود وجوب
بالغير ولا شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا يخ عنه قضية
فعلية فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو ينافي قوله ومعروض ما بالغير منهما ممكن هذا و
قوله ولا منافاة بين الامكان والغيري اي بين الامكان الذاتي والوجوب والامتناع الغيريين
تصريح بما علم التزاما من قوله ومعروض ما بالغير منهما ممكن والغرض هو الاشارة الى دفع ما توهم من المنافاة
ولو قال فلا منافاة بالفاء ليكون متفرعا على القول السابق ويكون المجموع مسوقا لبيان دفع ذلك
التوهم لكان اولى ولما كان الامكان كيفية النسبة بين الماهية والوجود وهو على قسمين وجود الشيء
في نفسه ووجود الشيء لغيره كان الامكان على قسمين امكان وجود الشيء في نفسه وامكان وجوده لغيره
وكان كل موجود في غيره موجودا مطلقا من غير عكس اراد ان يشير الى ان كل ممكن الوجود في غيره ايضا ممكن
الوجود مطلقا من غير عكس فقال وكل ممكن العروض اي الوجود للغير بالحلول فيه لا مطلقا ذاتي اي ممكن ذاتي
على الاطلاق من غير عكس اي ليس كل ممكن ذاتي على الاطلاق ممكن الوجود والحلول في غيره اما الاول فلان
الوجود في غيره قسم من الوجود المطلق فالممكن الوجود لغيره لا يكون الممتنع الوجود وهو ظ ولا الواجب
الوجود لان الموجود في غيره محتاج اليه بالضرورة فهو ممكن الوجود على الاطلاق واما الثاني فلان
من الممكنات ما هو محل اخر كالهيولى واما كل ممكن الوجود للغير على الاطلاق سواء كان بالحلول او لا فلا
يجب ان يكون ممكن الوجود في نفسه لما اشتهر من ان ثبوت الشيء لغيره لا يستدعي ثبوت الثابت في نفسه كما

في العين

في الغير والحق ان ثبوت الشيء لغيره يستدعي ثبوته في نفسه لا ان الثبوت في نفسه اعم من ان يكون بعينه
اي بعين ذلك الثابت كما في الوجودات الحالة او بمنشأ انتزاعه كما في المحمولات الاعتبارية لا يقع لا حاجة
الى تخصيص الوجود للغير بالحلول فيه نعم ينبغي حمل الامكان على الامكان العام لئلا ينتقض بالواجب
الوجود فانه ممكن الوجود والحمل على الغير وليس بممكن الوجود في نفسه بالامكان الخاص لانا نقول الحاجة
الى التخصيص باقية لنفي العكس كما لا يخفى **المسئلة الثانية والعشرون** في ان علة افتقار الممكن
الى العلة ماذا فقد اختلفوا فيه فذهب الحكماء والمحققون من متاخري المتكلمين الى انها الامكان
والقدماء منهم الى انها الحدوث وبعضهم الى انها الامكان مع الحدوث شطرا وبعضهم الى انها هو
معه شرطا واختار المص قدس سره مذهب الحكماء واحتج عليه بقوله واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا
طلب العلة اي علة وجوده وان لم يتصور غيره اي غير الامكان كالحدوث وغيره تقريره هذه الحجة ان العقل
اذا لاحظ مثلا الوجود من حيث انه ممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وان لم يلاحظ امرا آخر طلب
لا محالة علة علة وجوده وذلك لجزمه بالبديهة بان احد المتساويين لا يمكن ان يترجح الا لمرجح وذلك
المرجح هو المراد من العلة ههنا فالعلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار كما هو شان العلة مع المعلول فان
قيل العلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلة وبمعلول آخرها فلا يحصل الجزم بان الامكان علة للافتقار
قلنا العلم بالمعلول يستلزم العلم بعلة ما لا بعلة معينة على ان كون الامكان معلولا للافتقار ظاهر
البطلان لا يذهب اليه هم ولا يستلزم وحده العلم بمعلول آخرها بل مع العلم بصدوره عنها والعلم
بالامكان وحده يستلزم العلم بالافتقار بخصوصه قد يتصور العقل وجود الحادث فلا يطلبها اي
علة وجوده وليل لابطال مذهب القائلين بان الحدوث علة مستقلة للافتقار وتقريره ان العقل قد يتصور
الموجود من حيث هو حادث اي موجود بعد عدم من دون ان يلاحظ ان عدمه السابق مساو لوجوده
اللاحق نظرا الى ذاته فلا يطلب علة لوجوده وذلك لانه لا يجزم بان له علة البتة لتجويزه في هذه
الملاحظة كون الوجود ضروريا له غير مساو لعدمه نظرا الى ذاته وان كان ذلك التجويز غير مطابق
للواقع فالعلم بالحدوث فقط يتخلف عنه العلم بالافتقار فليس علة له لان العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول وقد يتكلف بجعل هذا الدليل عاما لابطال الجزئية والشرطية ايضا بان المراد فلا يطلبها من
جهة العلم بالحدوث لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا فتدبر ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما
تقدم عليه بمراتب حجة لابطال كون الحدوث له مدخل في علية الافتقار مطلقا سواء كان بالاستقلال
او بالجزئية او بالشرطية تقريرها ان الحدوث كيفية للوجود ولانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم
فتاخر عن الوجود والمتاخر من الايجاد المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن علتها فلو كان علة للحاجة او
جزءا او شرطا لتقدمه على نفسه بمراتب فان قيل الامكان ايضا لكونه كيفية النسبة بين الماهية والوجود
متاخر عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب قلنا الامكان انما هو كيفية النسبة بين
الماهية ومفهوم الوجود من حيث هو متصور لا بين الماهية والوجود الحاصل لها ولهذا يوصف الماهية بالامكان
قبل اتصافها بالوجود بخلاف الحدوث فانه مسبوقية الوجود الحاصل للماهية بالعدم ولا شك في تاخره

في بيان ان علة افتقار الممكن الى العلة ماذا وفي بيان الاختلاف فيه

عن الايجاد لصحة ان يقال وجد فحدث وبذلك يتم المطلوب سواء قلنا بتأخره عن الوجود ايضا اولا وبالجملة
لا يتصف الماهية به الا حال الوجود لا قبله فان قيل هذا انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علة
للحاجة ويستبعد ان يقول به عاقل اما لو اراد ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا
لان هذه الحيثية لا تتأخر عن الوجود اي كون الماهية موجودة بل عن الماهية ومفهوم الوجود كما في الامكان
بعينه قلنا اذا فسر الحدوث بذلك لزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا وهو بط
بالضرورة لا يقال انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا نأبى فيه وليس ذلك
اصطلاحا جديدا بل هو مسامحة في المعنى الاصطلاحي كما قالوا الجوهر هو الموجود لا في الموضوع ثم قالوا
ان المراد منه ماهية اذا وجدت كانت لا في الموضوع على انه يمكن ان يقال المراد هو الحدوث بالقوة فيندفع
هذا التوهم واسا لانا نقول معلوم بالضرورة امتناعهم عن اطلاق الحادث على الممكن حال عدمه وليس
ذلك الا ان مرادهم من الحدوث هو الحدوث بالفعل كيف ولو كان مرادهم ما ذكرت لوجد ذلك احيانا
في كلامهم ولو نادرا ولا معنى للاصطلاح الجديد سوى ذلك وليس كذلك خالي الجوهر كما لا يخفى فاعلم
ان هذه المسئلة فرع على مسئلة حاجة الممكن وهي سيأتي في الكتاب بعد عدة مسائل فكان الاولى ان
تتأخر عنها وقد وقع في نسخة شرحها العلامة الحلي ره مسئلة الحاجة ههنا لكن عقيب مسئلة علة الحاجة
مع كونها واقعة فيما سيأتي ايضا ولعله سهو

المسئلة الثالثة والعشرون في نفي الاولوية الذاتية بالنسبة الى الممكن وبيان الادلة الدالة عليه

الذاتية ليتبين تساوي طرفي الممكن بالنظر الى ذاته فان ذلك لم يلزم من القسمة فان الممكن الخارج منهما
هو ما لا يقتضي بذاته الوجود ولا العدم بحيث يكون واحد منهما ضروريا له ولا ينافي ذلك كونه اولى بالنظر
الى ذاته اولوية غير بالغة الى حد الضرورة فالجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السوا
ولا اولوية لاحدهما على الاخر وقيل العدم اولى بالممكن مطلقا اما لتوهم عدم الحاجة في حصول العدم
الى سبب واما لان الحاجة في طرف العدم قليلة لحصوله بانتفاء شيء من اجزاء العلة التامة للوجود وهو
اسهل وقوعا والحاجة في طرف الوجود انما هي الى تحقق جميعها ولا يخفى ضعف الوجهين اما الاول فلان
الممكن كما يستند وجوده الى وجود علته يستند عدمه الى عدمها واما الثاني فلانه لا معنى لعدم
المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض ام لم يتحقق وهذا لا يقتضي اولوية العدم نظرا الى
ذاته بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم والحاصل ان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضي اولوية
لذاتها وقيل اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم وقيل اذا وجد العلة فالوجود
اولى به والا فالعدم وفسادهما ايضا ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وقيل العدم
اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها ولا يخفى فساد ذلك
فان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك الاشياء لا تقتضي التقضي والتجدد غير قابلة للبقاء قال
شارح المقاصد والذي يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجود او العدم ترجيحه بالنظر الى ذات
الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه ح يكون واجبا او ممتنعا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يمكن
وقوع الطرف الاخر بمرجح خارجي قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاول الى عدم المرجح الخارجي وان اريد بالاولوية

كونه

كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر
وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد
الوقوع ليلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه ثم قال واستدل الجمهور على امتناعه اي على
امتناع المعنى الاخير بوجوه ثم نقل تلك الوجوه واجاب عنها بابتنائها على اخذ الوقوع فهي غير واردة على محل
النزاع اقول فهو جعل بطلان الاولوية الكافية في الوقوع بديهيا غير قابل للنزاع وبطلان الاولوية
الغير البالغة الى حد الوقوع محل للنزاع والظاهر ان محل النزاع والمسئلة هو الاول لا الثاني فانهم جعلوه
مقدمة لحاجة الممكن الى المؤثر واهتموا فيه غاية الاهتمام لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع كيف وابتنا
الادلة الدالة على بطلان الاولوية الذاتية على اخذ الوقوع ادل دليل على كون محل النزاع هو الاولوية
الكافية في الوقوع نعم من قال باولوية العدم بالممكن مطلقا او بالاغراض السيالة كما مر الظاهر ان مراده من
الاولوية هي الاولوية بالمعنى الاخير لا الاولوية الكافية واما ما ادعاه من كون بطلان الاولوية الكافية
ضروريا فعلى تقدير التسليم ليس ضروريا جليا لا يقبل النزاع والحق ان استلزام الوقوع بلا سبب يحتاج
لكون الواقع واجبا او ممتنعا غير ضروري فان الواجب مثلا ليس مجردا بما يستغني في الوجود عن الغير بل ما
يستغني في ضرورة الوجود عن الغير فظهر ان الدعوى قابلة للنزاع لكن الحق انها قريبة من الضروري كما
اشار اليه المص بقوله ولا يتصور اولوية احد طرفي الممكن لذاته بحيث قال ولا يتصور ولم يشر الى الاستدلال
اراد انها غير معقولة وذلك لانا لو فرضنا ان للممكن اولوية ذاتية بمعنى كون الذات كافية فيها وفرضنا
كون تلك الاولوية كافية في وقوع احد طرفيه يلزم اما ان لا يكون تلك الاولوية اولوية بل وجوبا و
يلزم الانقلاب واما ان لا يكون ذاتية وح فكون الاولوية اولوية وذاتية غير متصور بيان الملازمة
انه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طرفان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا والطرف
الراجح واجبا فيلزم الامر الاول وان امكن طرفان الطرف الاخر فاما لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا
سبب وهو الخلف من ترجح احد المتساويين بلا سبب او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب
وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فلم يكن الاولوية ذاتية لامتناع زوالها بالذات فيلزم
الامر الثاني فان قيل ان اريد امكان طرفان الطرف الاخر وعدم امكانه نظرا الى ذات الممكن فيرد ان
امتناع زوال ما بالذات انما يلزم لو كانت ذات الممكن مقتضية للاولوية على سبيل الوجوب واما
اذا كان اقتضاؤها لها على سبيل الاولوية ايضا فلا اذ الخصم لا يسلم امتناع زوالها بمقتضية الذات على
سبيل الاولوية وهل النزاع الا في ان الممكن يجوز ان يقتضي اولوية احد طرفيه مع عدم امتناع الطرف
الاخر لا وان اريد امكان طرفان وعدمه في نفس الامر لا بالنظر الى ذات الممكن فيرد ايضا انه ان امتنع
طرفان الطرف الاخر في نفس الامر يستلزم كون الطرف الراجح واجبا فان الواجب ما يمتنع مقابله نظرا الى
الذات لا مطلقا وههنا يجوز ان يكون طرفان الطرف المقابل ممكنا نظرا الى ذات الممكن وممتنعا نظرا الى
الرجحان الذي اقتضته الذات فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضي الوجوب والواجب على ما عرف
من القسمة ما يجب وجوده من غير التفات الى غيره فما يجب وجوده نظرا الى الغير الذي هو الرجحان لا يكون

واجبا والا

واجبا وايضا السبب لها يجعل مسببه اولى اذا كان واقعا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن
وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد ضرورة احتياجهما الى سبب
ذلك ح وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية
المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو ايضا
ح لانا نقول نمنع امكان سبب الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات جاز ان تكون ممتنعة
بالذات كعدم الواجب بالنسبة الى عدم العقل الاول قلنا نختار اولا ان المراد امكان الطرفين وعدمه
بالنظر الى ذات الممكن ونقول ذات الممكن يقتضي الاولوية على سبيل الوجوب حيث فرضناها كافية في
اقتضاء الاولوية فلا يجوز تخلف الرجحان عن الذات فانه لو جاز تخلفه عنها فاما بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح
بلا سبب او بسبب فلعدم هذا السبب دخل في ذلك الرجحان فلم يكن الذات كافية فيه هف ونختار ثانيا ان
المراد امكان الطرفين وعدمه في نفس الامر فنجيب عن الاعتراض الاول بان الذات مع الرجحان المستند
اليها اذا كان مقتضيه لوجوب الوجود كانت مبدأ الاستحالة انفكاك الوجود عنها ولا نعني بالوجوب
الا هذا ولا يقدح في ذلك اعتبار الواسطة اذا كانت مستندة اليها وعن الاعتراض الثاني بان الطرف
المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على
عدم ذلك السبب فلا يكون الذات كافية فيها فان قيل فالاولوية المنفية كما ذكرت هي الاولوية التي تكون
الذات كافية فيها وتكون تلك الاولوية كافية في وقوع الممكن وح فلقائل ان يقول يجوز ان يكون ههنا
اولوية لا يكون الذات كافية فيها بل تحتاج في اقتضائها الى عدم سبب لطرف المرجوح او يكون الذات كافية
فيها ولا يكون هي كافية في الوقوع بل يحتاج الوقوع الى العلة المذكورة ونفرض على اي التقديرين ان يكون
الطرف الاولى هو الوجود وان ليس هناك سبب للعدم فوجود الممكن من غير حاجة الى مؤثر موجود
فينسد باب اثبات الصانع كما في صورة الاولوية الكافية قلت الذات اذا كانت غير كافية في الاولوية
او الاولوية غير كافية في الوقوع لم يكن مبدأ فعلية الطرف الاولى من الذات فوقوع الاولى اذا كان هو
الوجود يحتاج الى فاعل موجود بالضرورة كما اذا لم يكن هناك اولوية اصلا فظهر انه ان بعد نفي الاولوية
الكافية يكون طرفا الممكن متساويين في الحاجة الى العلة ولا اثر لفرض الاولوية اذا لم تكن كافية
في انتفاء التساوي فثبت مذهب الجمهور من ان طرفي الممكن بالنظر الى ذاته على السواء اي في الوقوع
والحاجة الى علة في الوقوع سواء فرض هناك اولوية بالنظر الى ذات الممكن غير كافية في الوقوع او لا
هذا ثم اعلم ان سيد المدققين اخذ الاولوية الذاتية على وجه آخر وهو انه كما ان الواجب والممتنع ما يجب
الوجود او العدم بالقياس اليه نفسه لا ما يقتضي ذاته وجوب احدهما كذلك يقول الخصم ان الممكن موجود
لان الوجود اولى واليق به بالنظر الى ذاته من العدم في نفس الامر من غير ان يكون هناك علة واقتضاء
من الذات وح لا يمكن ابطال هذا الاحتمال بالدلائل المشتملة على حديث الاقتضاء والعلية الا بتفسيره
كما قيل وهي ان يقال لما وجب كون الذات كافية لوقوع الاولوية والاولوية كافية لوقوع الطرف الراجح
سواء كانت الكفاية على سبيل العلية او الاستحقاق فنقول ان امتنع الطرف الآخر نظرا الى الذات لزم

خلاف المفرض وان جاز نظرا اليها يلزم جواز تخلف ما يكفي الذات في تحققه عن الذات وذلك مع كتخلف المقتضى
المقتضى فان ذلك انما يستحيل لان المقتضى اذا كان تاما في الاقتضاء كان كافيا في وقوع المقتضى والاوجه
في ابطاله هو ان الحصول من دون الاقتضاء مطلقا لا معنى له وقياسه على الواجب ليس بصحيح فان الوجود
في الواجب عين ذاته فلذلك لا يمكن ان يكون هناك اقتضاء وعلية واما ههنا فلا يمكن كون الوجود
الاولي عين ذات الممكن والا لاستحيل انفكاكه عنه فلا يكون اولي بل واجبا كما لا يخفى **المسئلة**
الرابعة والعشرون في ان الممكن ما لم يجب وجوده من العلة لم يوجد وكذا ما لم يجب عدمه من
العلة لم يعدم واليه اشار المص بقوله ولا تكفي الخارجية اي لا يكفي الاولوية الناشئة من العلة الخارجية عن ذات
الممكن في وقوع احد طرفيه اللذين هما الوجود والعدم بل ما لم يجب احدهما من العلة لم يقع وهذا اشارة الى ان
الاولوية الخارجية متصورة لكنها ليست بكافية في الوقوع بخلاف الاولوية الذاتية فانها لم تكن متصورة
اما ان الاولوية الخارجية متصورة فلانها لو فرضت وفرض وقوع الممكن بمجردها الا يلزم الانقلاب
ولا زوال ما بالذات فانه ح لو لم يمكن طرو ما بان الطرف الاخر لم يلزم ان تكون الاولوية وجوبا اي وجوبا ذاتيا
فلم يلزم الانقلاب اذ الوجوب الغيري لا ينافي الامكان الذاتي كما مر وان امكن لم يلزم جواز ما بالذات
بل زوال ما بالغير بغير اخر ولا امتناع فيه واما انها ليست بكافية فلما اشار اليه المص بقوله لان فرضها
لا يجعل المقابل اي لان فرض الاولوية الخارجية لاحد الطرفين لا يجعل الطرف المقابل للاولى محالا
ممتنع الوقوع والا لم يكن اولوية خارجية بل وجوبا بالغير فيمكن مع تلك الاولوية وقوع الطرف
المقابل كما يمكن وقوع الطرف الاولى فالوقوع مع تلك الاولوية واللاوقوع معها كلاهما متشابهان
فان الاولوية قد اعتبرت مع الذات في كلا الطرفين فلا يتعين احدهما بها مثلا الممكن الاولى الوجود يمكن عدمه كما يمكن
وجوده فليس احدهما راجحا على الاخر فلو فرض وقوع الوجود بمجرد تلك الاولوية الماخوذة مع الذات
يلزم ترجح احد المتشابهين بلا مرجح ولو فرض وقوعه بمرجح اخر غيرها نقلنا الكلام اليه فلا بد من
انتهائها الى الوجوب اي الى مرجح يجب به وجود الممكن مثلا لئلا يلزم التسلسل على انا نقول مع جميع تلك
المرجحات المتسلسلة الغير المتناهية اما ان يجب وجود الممكن وهو المطلوب او لا فيلزم الترجح من غير مرجح فظهر
ان الممكن ما لم يجب احد طرفيه لم يمكن وقوعه وهو المط قال المحقق الشريف وقد يمنع الاحتياج الى مرجح لم
لا يكفي في وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية وليس هذا بممتنع بديهة انما
الممتنع بديهة وقوع احد المتشابهين او المرجوح انتهى وانت بما قررناه خبير بسقوط هذا المنع واسا
ثم قال فالاولى ان يقال العلة التي يقع بها الوجود لا بد ان يتعين الوجود بها اذ لو لم يجب لجاز الوجود
والعدم معها فلنفرض معها الوجود في وقت والعدم في وقت اخر فاختصاص احدهما بالوقوع ان لم
يكن لمرجح لم يوجد في الوقت الاخر يلزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح واعترض عليه المحقق
الدواني بان الممكن ما يكون وجوده وعدمه نظرا الى ذاته جائزا لا ما يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى
فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما في الزمان وعلى تقدير تسليم ذلك يمكن ان يقال انه ممتنع بالنظر الى
الرجحان الناشي من العلة لان ذلك الرجحان لما كان حاصلا في جميع ذلك الوقت امتنع تخصيص بعضه

في بيان ان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد وان لم يجب عدمه لم يعدم بالادلة الدالة عليه

الانتهاء

بالوجود

بالوجود والاخر بالعدم من دون مرجح اخر اقول هذا وارد على ذلك التقرير لكن لو قررنا بانه لو لم يجب
لجاز الوجود والعدم معهما فيمكن ان يقع بدل الوجود العدم فاختصاص احدهما بالوقوع يحتاج الى
مرجح اخر لم ولم يرد عليه ذلك واعلم ان هذا الدليل النافي للاولوية الخارجية ينفي الاولوية الذاتية
ايضا لو كانت متصورة كما لا يخفى وهو سابق وبلحقه وجوب اخر لا يخلو عنه قضية فعلية يعني ان كل ممكن
فهو محفوف بوجوبين احدهما سابق على وجوده او عدمه وهو الوجوب المذكور واعني الذي بينا ان الممكن ما
لم يجب وجوده او عدمه عن العلة لم يقع وثانيهما وجوب لاحق بعد حصول الوجود او العدم بالفعل وهو الذي
يقال له الوجوب بشرط المحمول او عدمه ولا يمكن ان يخلو عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل شيء حمل عليه شيء
اخر فهو واجب بثبوت هذا المحمول بشرط هذا المحمول بالضرورة فموضوع هذين الوجوبين ليس واحدا بالحقيقة
بل موضوع السابق هو الماهية غير ماخوذة مع الوجود والعدم وموضوع اللاحق هي ماخوذة مع احدهما
فهما متغايران تغاير البسيط والمركب فان قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن على وجوده وهو قبل وجوده
معدوم فيكون ممتنعا بالغير وبين الامتناع بالغير والوجوب بالغير منع الجمع كما تبين اجيب بان سبق
الوجوب على الوجود سبق بالذات لا بالزمان فليس الوجوب الا في زمان الوجود والامتناع الا في زمان
العدم فلا اجتماع فان قيل سبق الوجوب على الوجود بالذات ايضا غير متصور لانه اما ان يراد به احتياج
الوجود اليه في الخارج فهو باطل لانهما ليسا متميزين في الخارج ليتصور توقف احدهما على الاخر ولو
فرض فالوجوب يتوقف على الوجود لكونه صفة له متاخرة عنه او في الذهن وهو ايضا باطل لظهور
انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس اجيب بان المراد السبق بمعنى الاحتياج
في اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها فان العقل يحكم قطعا بانه ما لم
يتحقق علة الممكن لم يجب هو وما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لا وجوب
بالنسبة الى العلة الناقصة بل التامة والوجوب اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزء من العلة
التامة فيكون متقدما عليها لا متاخرا اجيب بان جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج
لا في اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى علة ناقصة هي جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى
الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل المختار
لان الوجوب ينافي الاختيار وح ينتقض دليلكم اجيب بان الاختيار اذا كان من تمام العلة لم يتحقق الوجوب
الا بعد تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه والامكان لازم
والا يجب الماهية او يمتنع اي الامكان لازم لماهية الممكن غير منفك عنها والا لم تصر ماهية واجبة
بالذات او ممتنعة بالذات لامتناع الخلو بين الثلاثة فيلزم الانقلاب بخلاف الوجوب والامتناع الغيريين
فانهما منفكان لامتحققان زوال الغير وهذه مسئلة عليحدة اوردها في خلال مسئلة وجوب الممكن لئلا
يتوهم ان عند عروض الوجوب يرتفع الامكان وقد يستدل على ذلك بان الامكان لو لم يكن لازما لماهية
الممكن بل يكون حادثا بعدها لم يكن فان كان حدوثه لها لامر يقتضيه فيكون الامكان ممكنا في نفسه
لحدوثه واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان وينتهي وان لم يكن حدوثه لامر يقتضيه بل جاز

حدوثه لا لعلة يلزم التسلسل وما اثبات الصانع وايضا ان توقف حدوث الماهية على حادث اخر يتم والا فاختصاص
الحدوث بوقت دون غيره ترجيح بلا مرجح قال صاحب المواقف والحق ان الدعوى اظهر من هذين الدليلين
وربما يشكل على لزوم الامكان لماهية الممكن بان حدوث العالم لو غير ممكن في الازل لذاته بل الحدوث
ثم يصير ممكنا فيما لا يزال فثبت حدوث الامكان بعد ما لم يكن وايضا يجدد امتناع المقدورية للممكن
بعد الوجود لامتناع تحصيل الحاصل والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة وهي غير امكان الازلية
وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان
يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه
لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى
ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون
وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا
ولا يلزم منه كون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وفي
شارح المواقف هذا هو المشهور في كتب القوم ولنا فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن
هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع
تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في
كل منها لا بد لا فقط بل معا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء
الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية ثم ربما امتنعت بسبب الغير وذلك
لا ينافي الامكان الذاتي انتهى فالحق في الجواب هو التزام امكان الازلية للعالم امكانا ذاتيا وذلك لا ينافي
حدوثه الثابت لمانع غير الذات والجواب عن الثاني ان كون المقدور مقدورا امر اعتباري لا يوصف
بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة لغيره فما عرض له من
الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع ناش من اخذ الوجود مع المقدور فلا ينافي الامكان
الذاتي ووجوب المعلولات بقانونه جواز العدم اي الممكن الواجب بشرط المحمول لبقائه على طبيعة الامكان
ولا منافاة لان الوجوب ناش من الشرط والامكان حال للماهية من حيث هي لا بشرط وهذا دفع
لتوهم المنافاة بين الوجوب اللاحق والامكان كما ان الاول لدفع توهم المنافاة بين الوجوب السابق
والامكان فتدبر فهذا الحكم مختص من بين الفعليات بالممكن بقرينة المقام فلا يرد ان قولنا واجب الوجود
موجودة قضية فعلية لا يخلو عن الوجوب اللاحق مع انه لا ينافي جواز العدم والمراد بالعدم في قوله
جواز العدم اما عدم الوجود لكون الوهم المذكور مما ينافي في جانب الوجود دون العدم او لان حال
العدم يعرف بالمقايسة واما عدم المحمول سواء كان وجودا او عدما فيكون قوله وليس بلازم تاكيدا لمقارنة
جواز العدم اي ليس وجوب الفعليات لازما لماهية الممكن لان وجوب الفعليات لا محالة وجوب بالغير
وقد عرفت انه غير لازم وعلى الاول يكون تاسيسا لان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم
ومن مقارنة جواز عدم الوجود لا يلزم جواز عدم الوجوب الذي هو اعم ويدل على الاول قوله وتنبه

يكون جائز العدم مع كونه واجبا بشرط المحمول ٣

الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى نقص فان التمام والكمال انما يطلق في جانب الوجود ولم يتعارف
اطلاقه على العدم ولذلك قالوا الوجوب انما هو تاكد الوجود وقوته والامكان ضعفه فامكان الوجود
نقص في الوجوب ووجوب الوجود تمام وكمال فيه لان الممكن في حد الامكان موجود بالقوة فاذا وجب صار
موجودا بالفعل والغرض من هذا الكلام تحقيق نفي المنافات بين الامكان الذاتي والوجوب الغيري
فليتدبر

المسئلة الخامسة والعشرون في الامكان الاستعدادي

اعلم ان لفظ الامكان قد يطلق
على معنى اخر غير المذكور وهو تهيؤ الشيء لصيرورته شيئا اخر كتهيؤ النطفة لصيرورتها انسانا وتهيؤ الطفل
لصيرورته كاتبا وهذا المعنى له نسبة الى الشيء الاول ونسبة الى الشيء الثاني فبالاعتبار الاول يقال له
الاستعداد فيقال ان النطفة مستعدة لان تصير انسانا وبالاعتبار الثاني يقال له الامكان الاستعدادي و
الامكان الوقوعي ايضا فيقال ان الانسانية يمكن ان توجد في النطفة ولا يمكن ان توجد في المدرة ولو قيل ان
النطفة يمكن ان تصير انسانا كان معناه ما ذكرناه وهذا المعنى كون الانسان ممكنا ان يوجد في النطفة غير
الامكان الذاتي للانسان فان معنى ذلك ان وجود الانسان قد صار بعض شرائطه متحققا وبعض موانعه
مرتفعا وليس ذلك بمعتبر في الامكان الذاتي فان الامكان الذاتي للانسان بالنسبة الى النطفة والمدرة
على السواء بخلاف الامكان الاستعدادي فان الامكان الاستعدادي امكان ذاتي ماخوذ مع تحقق
بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع فيغايره لا محالة مغايرة الكل للجزء فقول المصنف والاستعداد اشارة
الى الامكان الاستعدادي بان يراد نسبة الاستعداد الى المستعد له لا الى المستعد قابل للشدة والضعف
لان تحقق بعض الشرائط وانتفاء بعض الموانع مما يختلف كثرة وقلة فان امكان الانسانية للنطفة
اشد من امكانها للغذاء واضعف من امكانها للمضغة وكذا امكان الكتابة للطفل اشد من امكانها
للجنين واضعف من امكانها للمترعرع وهو صفة وجودية من شانها العدم بعد الوجود والوجود
بعد العدم كما اشار اليه بقوله وبعدم اي بعد ان كان موجودا اما يحصل الشيء بالفعل واما بانتفاء
الاسباب وعروض الموانع ويوجد بعد ان كان معدوما بحدوث بعض الاسباب وانتفاء بعض الموانع
وقوله للمركبات اشارة الى ان كل ما له امكان استعدادي فلا بد ان يكون مركبا بوجه لان كل ما له امكان الوجود
في الغير اما صورة واما عرض فيكون مادة محتاجا الى المادة بالمعنى الاعم الشامل للموضوع بل المتعلق
ايضا كالبدن للنفس وكل مادي ولو بالمعنى الاعم مركب ولو بوجه ما فلا يقدح في حصر الاستعداد على
المركبات ثبوت الاستعداد في النفوس وسائر الصور والاعراض هذا اذا كان المراد من قوله للمركبات
ان الاستعداد استعداد لها اما اذا كان المراد ان محله ومعروضه المركبات كما قيل فلا اشكال الا ان يقال
لا شك ان النفس موضوع للاعراض ومحل لاستعدادها مع عدم تركبها فيرجع في الجواب عن ذلك الى
ما ذكرنا فليتفطن وما قيل من انه اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان
الاستعدادي لا يكون الا لما له مادة وكل مادي مركب لكن المتن سيبطله فاورد عليه ان ما سيبطله
المتن هو افتقار الحادث الى المادة ولا يلزم منه اثبات الامكان الاستعدادي بدون المادة اذ الحوادث
عند المص كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى الاستعداد فلعله انما يتحقق الاستعداد عنده في بعض الحوادث

وهو

وهو غير الامكان الذاتي لما عرفت ولكونه صفة وجودية قابلة للشدة والضعف بخلاف الامكان
الذاتي وايضا الامكان الاستعدادي قائم بمحل الممكن فان استعداد الصورة الانسانية قائم بالنطفة
بخلاف الامكان الذاتي **المسئلة السادسة والعشرون** في تقسيم الوجود بحسب اقسامه
بالحدوث والقدم فان المتصف بهما بالذات هو الوجود واما الموجود فباعتباره وبالعرض اعلم ان حقيقة
الحدوث والقدم عند الحكماء هي مسبوقية الوجود بالعدم كما هو المتبادر من لفظ الحدوث عرفا وعدم
مسبوقيته به وكل منهما زماني وذاتي فالحدوث الزماني هو مسبوقية وجود الممكن بعدمه المقابل له
وهو العدم الذي يحصل للممكن من عدم علته التامة كما ان وجوده يحصل له من وجود علته التامة
ويقابله العدم الواقعي وقد يقابله العدم الزماني ايضا لان من شانه ان يحصل في زمان لا انه لا يكون
الا في زمان والعدم الزماني ما يقابله اعني عدم مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له لا مطلقا والحدوث
الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم الغير المقابل للوجود وهو العدم الذاتي المجامع للوجود الحاصل للممكن
من العلة وهو عبارة عن عدم اقتضاء الذات للوجود وقد يقابله لا استحقاقية الذات للوجود عن ذاتها وهو
من لوازم الممكن والعدم الذاتي ما يقابله وهو مختص بالواجب لوجود لذاته ولما كان المتبادر من
العدم عرفا العدم المقابل للوجود اعني العدم الزماني بالمعنى المذكور خص المتاخرون تفسير القدم و
الحدوث بعدم المسبوقية بالعدم والمسبوقية به بالزمانيين وفسروا الذاتيين بعدم المسبوقية بالغير
والمسبوقية به وهذان مستلزمان لعدم المسبوقية بالعدم الذاتي والمسبوقية به لان وجود الممكن كما
هو مسبوق بالعدم الذاتي كذلك مسبوق بالعلة ايضا وبالعكس وعلى هذا فاطلاق الحدوث والقدم مفسر
بعدم المسبوقية بالغير في الجملة وبالمسبوقية به كذلك فان كان الغير عدما فالزمانيان وان كان مطلقا فالذاتيان
واما من قال ان الحدوث هو المسبوقية بالعدم فان كان السبق سبقا بالذات فالذاتي وان كان بالزمان
فالزماني فالظاهر انه اراد بالعدم اعم من الذاتي والزماني الا انه حمل سبق الذاتي بالذات
وسبق الزماني بالزمان واما ما اورد عليه من ان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا كان علة
او جزء علة ولا يمكن ذلك في الممكنات المستمرة الوجود ازلا عندهم مع كونها محدثة مدثرة
فسياتي عن قريب تحقيق ذلك ان شاء الله واما المتكلمون فلا يطلقون الحدوث الا على مسبوقية الوجود
بالعدم المقابل له ولا يعتبرون العدم الذاتي في الحدوث مطلقا ولا يقسمون الحدوث الى الذاتي
والزماني بل يحصرونه في الزماني سواء سبق العدم على الوجود بالزمان او بالذات على اصطلاحهم
اذا عرفت ذلك فنقول المصنف والوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره او بالعدم فقديم والا فحادث تفسير
للقديم الذاتي والزماني وللحادث الذاتي والزماني على راي المتاخرين فالقديم الذاتي هو الوجود
الغير المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدما او غيره والقديم الزماني هو الوجود الغير المسبوق بالعدم
اي العدم الزماني بالمعنى الذي عرفته والحادث الذاتي هو الوجود المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدما
او غيره والحادث الذاتي هو الوجود المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدما او غيره والحادث الزماني هو
الوجود المسبوق بالعدم بالمعنى الذي عرفته فتقدير الكلام فقديم اما ذاتي او زماني والا فحادث

في بيان تقسيم الوجود ايضا بالحدوث والقدم

اما ذاتي

اما ذاتي او زماني ثم ان كل واحد من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيا وهو الذي مر ذكره وقد
يؤخذ اضافيا فالقدم الاضافي كون ما مضى من زمان وجود شيء اكثر من ما مضى من زمان وجود
شيء اخر والحدوث الاضافي كونه اقل فالقديم الذاتي اخص من الزماني فان كل ما ليس مسبوقا بالغير
اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كصفات الواجب تعالى عند القائلين بها والعقول المجردة ولا فلك
وهيولى العناصر عند الحكماء والقديم الزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالعدم فما
مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن
وليس قديما بالزمان والحدث الذاتي اعم من الحدوث الزماني فان كل مسبوق بالعدم فهو مسبوق
بالعدم واما بين الحدث الاضافي والحدوث الزماني فمساواة فان كلما كان زمان وجوده الماضي اقل
فهو مسبوق بالعدم وكل مسبوق بالعدم فزمان وجوده الماضي اقل من زمان وجود ما ليس مسبوقا بالعدم
وما بقي في بيان اخصية الحادث الاضافي من الحادث الزماني ان القديم الاضافي كالاب مقيسا الى ابنه
حادث زماني لا محالة وليس من هذه الحيثية حادثا اضافيا وان كان حادثا اضافيا من حيثية اخرى اي
مقيسا الى ابيه فالاب ماخوذا بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي فاورد
عليه ان اعتبار الحيثية في بيان مادة الافتراق تكلف غير متعارف بل المتعارف فيه انما هو اعتبار
الذوات المتباينة بالذات لا بالحيثيات كيف ولو اعتبر ذلك فليكن القديم الزماني ايضا من حيث عدم
مقايسته الى الحادث الزماني مادة افتراق القديم الاضافي عن القديم الزماني فيختل النسبة المذكورة
بينهما وكذا يمكن القدح في كثير من النسب ولما كان السبق معتبرا في مفهوم القدم والحدوث وهو على معان
مختلفة مع كونه من عوارض الوجود والعدم وكونه مسئلة على حدة اولى المعتبر ايراد ذلك في خلال
مسئلة القدم والحدوث فقال والسبق ومقابله اي يعني التاخر والمعية اما بالعلية او بالطبع او بالزمان
او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات فهذه معان ستة للسبق على ما اعتبره المتكلمون وقد
خالفوا الحكماء في العدد بالسادس وفي مفهوم الثالث بيان ذلك ان اقسام السبق خمسة عند الحكماء
على ما هو المشهور الاول السبق بالعلية وهو تقدم الفاعل الموجب لوجود معلوله اما بذاته واما
باستجماعه لجميع ما يتوقف عليه تاثيره فهو لا ينفك عن وجود المعلول لكن العقل يحكم بان الوجود حاصل
للمعلول من العلة وليس حاصلا للعلة من المعلول كما في حركة اليد وحركة المفتاح فهذا السبق انما هو في العقل
لكن بحسب الخارج وبقي له السبق بالذات ايضا وما قال المحقق الشريف من ان تقدم العلة التامة بالمعنى
المركب على المعلول نظر لان مجموع المادة والصورة اللتين من العلل هو عين ماهية المعلول فلا يتقدم عليه
وكذا المشتمل عليه مدفوع بالفرق بين مجموع الاجزاء بمعنى المعروض لمعنى التالف والمعية من حيث هو
معروض لا المركب من العارض والمعروض فانه امر ذهني لا محالة خارج عما نحن فيه وبين الاجزاء بالاسر وبين
الاجزاء بالاسر مغاير لمجموع الاجزاء اذ الاجزاء بالاسر غير معتبرة مع الحيثية المعروضية لمعنى التالف
بخلاف مجموع الاجزاء المعتبرة مع الحيثية المذكورة كما انه مغاير للكل الافرادي فما هو عين الماهية انما هو
مجموع الاجزاء من حيث هو معروض الاجتماع المخصوص وما يتقدم على الماهية ويشتمل عليه العلة التامة بالمعنى

المركب

المركب هو الاجزاء بالاسر اعنى ما هو معروض للاجتماع مطلقا فلا اشكال اصلا وتوضيحه ان الاجزاء المهية
اربع اعتبارات احدها اعتبار كل جزء جزء اعنى مفاد القضية الكلية وهو المراد بالكل الافرادى وثانيها
مجموع الاجزاء مع هيئة الاجتماع المخصوص العارض لها الذى هو امر عقلى اعنى مجموع العارض والمعروض
وذلك المجموع ايضا امر عقلى لا محذور وثالثها مجموع الاجزاء لا مع الهيئة الاجتماعية المخصوصة بمعنى مجموع
العارض والمعروض بل المعروض فقط لكن من حيث هو معروض للهيئة الاجتماعية المخصوصة على ان يكون
التقييد داخلا والقيد خارجا ورابعها مجرد المعروض لا مع العارض ولا مع حيثية المعروضية وهذه
الثلاثة الاخيرة مشتركة فى مطلق الاجتماع والمعية بخلاف الاعتبار الاول اعنى الكل الافرادى اذ ليس
بمعتبر فيه ذلك اصلا ومغايرة فى ان الاول منها معتبر مع الاجتماع المخصوص والثانى من حيث الاجتماع
المخصوص لا معه والثالث لا مع الاجتماع المخصوص ولا من حيث الاجتماع المخصوص بل اما مع الاجتماع
مطلقا واما من حيث الاجتماع مطلقا سواء كان هذا الاجتماع المخصوص او غيره وهذا هو المراد من الاجزاء
بالاسر فان قلت المعلول يتوقف على الاجتماع المخصوص لا محالة فهو ايضا داخل فى العلة التامة وان لم يكن داخلا
فى المعية فمجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع المخصوص داخل فى العلة التامة وهو بهذه الحيثية عين
المعية فيعود الاشكال جزعا قلت كون الاجتماع المخصوص داخلا فى العلة التامة لا يستلزم كون مجموع المادة
والصورة من حيث الاجتماع المخصوص داخلا فيها كما لا يخفى على المتامل وقد يدفع الاشكال المذكور بالفرق
بين المجموع معا مجتمعا وبينه لا معا بل منفردا وتوضيحه ان الحكم قد يكون على كل واحد بحيث لا يصح على المجموع
وقد يكون على كل واحد وعلى المجموع ايضا لكن لا معا كالدخول فى الدار لمجموع الانسان وقد يكون على
المجموع مثلا كالحكم على العسكر بفتح البلاد وكسر الاعداء وغير ذلك فمجموع المادة والصورة ان اخذ على الوجه الثانى
كان داخلا فى العلة التامة وان اخذ على الوجه الثالث لم يكن داخلا فيها وهو بهذا الاعتبار عين المعلول
فتدبر واما ما يتوهم من عدم اعتبار العلة التامة فى السبق بالعلية مستندا بما ذكروا فى مثاله من حركة
اليد حركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات
وغيرها فمدفوع ايضا بان المراد من العلة التامة ما لا يتوقف وجود المعية بعد وجودها من حيث هى علة
على امر اخر ولا يقدح فى ذلك كون وجودها متوقفا على شىء اخر الثانى السبق بالطبع وهو تقدم العلة
الناقصة على المعلول كتقدم الواحد على الاثنين فان العقل يحكم بانه لا تحقق للاثنين الا والواحد
متحقق ويتحقق الواحد ولا تحقق للاثنين وهو ملزوم لجواز الانفكاك بين المتقدم والمتاخر من حيث
التقدم بالطبع فان امتنع فمن جهة اخرى لا محالة وهذان التقدمان مشتركان فى معنى واحد وهو التقدم
بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وقد يقال له التقدم بالطبع ايضا فكل واحد من لفظى التقدم
بالذات والتقدم بالطبع مشترك بين المعنى المشترك وبين واحد من قسميه واشتراكهما فى معنى واحد
لا يقدح فى عدهما قسمين من السبق كما سياتى الثالث السبق بالزمان وهو تقدم السابق لغير الجامع
للمسبوق سواء كان عدم اجتماعه معه لذات السابق والمسبوق كتقدم الامس على اليوم او لامر اخر
كتقدم الحادث الامسى على الحادث اليومى وهو لا محالة الى اجزاء الزمان فهذا التقدم يعرض اولا وبالذات

لاجزاء الزمان وثانيا وبالعرض لما ينسب اليها اذ ليس في الموجودات شيء ينقضي ويتصرم بذاته وينقرض
له يجب التقضي والتصرم اجزاء غير مجتمعة في الوجود سوى الزمان اذ الحركة ايضا ليس لها ذلك الا بعد
نسبتها بمقداره الذي هو المراد من الزمان وذلك بديهي لمن تصور ماهية الزمان وشبه المحقق
الشريف على ذلك بقوله يدل على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو انجه ان يقال
ذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة
الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه انجه ايضا ان يقال قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب
بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال اذا قلت بتقدمه عليه
ونوقش معه بان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت امس وهذه كانت اليوم انما هو لاجل ان
التقدم معتبر في مفهوم لفظة امس وكذا التاخر في مفهوم لفظة اليوم وايضا انقطاع السؤال يدل على
عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت واجيب عن الاول بان امس اشارة الى قطعة معينة من الزمان
وكذا اليوم وعن الثاني بان عدم صحة السؤال لم يدل على عدم الواسطة في الثبوت ايضا فان ظهور
الواسطة لا يحصل السؤال عنها بلوغه الرابع السبق بالرتبة ويقال له التقدم بالمكان ايضا كتقدم الامام
على المأموم وتقدم من يلي الصدر على من يليه وذلك تكون بين اشياء مرتبة بالقياس الى مبدء محدود
اما بحسب الحس كما ذكرنا واما بحسب العقل كما في تقدم النوع العالي على المتوسط وهذا معنى قولهم الحيثية
العقلية الخامس السبق بالشرف وهو كتقدم الفاضل والرئيس على المفضول والمرؤس في اختيار امر مثلا
هذا تقرير اقسام السبق على مذهب الحكماء والمتكلمون وافقوهم في مفهوم السبق بالعلية وبالطبع و
بالرتبة وبالشرف وخالفوهم في مفهوم السبق بالزمان فانهم اعتبروا في مفهوم السبق الزماني ان يكون
ان يكون الزمان خارجا عن السابق والمسبوق فهم يخصونه بالزمانيات ويجعلون الواقع بين اجزاء
الزمان قسما سادسا من السبق ويسمونه سبقا بالذات ولا يحصرونه في اجزاء الزمان بل يجعلون سبق
عدم الحادث كالزمان على وجوده من هذا القبيل لكونه غير مجامع للوجود عندهم فهم يجعلون السبق السابق
الغير المجامع مع المسبوق على قسمين قسم يعرضه بسبب الزمان ويسمونه السبق الزماني وقسم يعرضه لذاته
ويسمونه سبقا بالذات كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض قالوا سبق بعضها على بعض ليس بالعلية لانه
يوجب الاجتماع في الوجود وهو ينافيه ولا بالطبع ولا بالرتبة ولا بالشرف لان شيئا منها لا ينافي
الاجتماع في الوجود وهو ينافيه لا يسبق العلة المعدة سبقا بالطبع مع انه لا يجوز اجتماعهما مع المعلول
نقول العلة المعدة ما لوجوده وعدمه كليهما مدخل في وجود المعلول فلكل منهما سبق بالطبع عليه وسبق العدم
بما معه لا محذور وما لا يجامعه هو سبق الوجود وانما لزم ذلك بالعرض من حيث ان لعدمه الطارئ ايضا
مدخل في وجود المعلول والا فهو من حيث هو سابق بالطبع لا ينافي الاجتماع معه على انه غاية ما في الباب
ان يكون لوجود العلة المعدة سبقان بالطبع وبالزمان فمن حيث السبق بالطبع لا ينافي الاجتماع ومن
حيث السبق بالزمان ينافيه ولا تنافيه ولا بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان فهو قسم سادس
والجواب انه انما يلزم ان يكون للزمان زمان لو لزم ان يكون هذا السبق بزمان زائد على السابق

والمسبوق كما اعتبر تموه وليس بلازم لجواز ان يكون السابق والمسبوق بهذا السبق نفس الزمان ويكون
ويكون عروض السابقية والمسبوقية لهما لذاتيهما ويكون عروضهما لغير اجزاء الزمان بسبب اجزاء الزمان
ولا استحالة فيه اصلا كما عرفت واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ايضا لانه مضايفه واما اقسام
المعية فلا خفاء في معية الرتبة كمفهومين متساويين وكمتضايفين ولا في المعية بالطبع كعلتين ناقصتين
لمعلول واحد وكعلولين مشروطين بشرط واحد ولا بالعلية كعلتين مستقلتين لمعلول واحد نوعي او كعلولين
لعلة واحدة مطلقا عند المتكلمين ومن جهتين عند الحكماء على اشكال فيه ولا في المعية الزمانية عند المتكلمين
كحوادث مجتمعة في زمان واحد وكذا في الزمانية الغير الحقيقية عند الحكماء واما في الحقيقية عندهم وفي
الزمانية عند المتكلمين فلا يتصور في اجزاء الزمان واما في غير اجزاء الزمان فلا برهان نفيا واثباتا والحصر
في الاقسام الخمسة عند الحكماء والستة عند المتكلمين استقرائي لا عقلي مردد بين النفي والاثبات
فيمكن الزيادة عليها لو وجد قسم آخر كما سيأتي نعم ربما قيل في وجه الضبط على مذهب الحكماء المتقدم اما ان
يجامع المتاخر في الوجود او لا الثاني هو التقدم بالزمان والاول اما ان يكون بينهما ترتب وهو التقدم
بالشرف ويكون فاما ان يكون محتاجا اليه علة تامة وهو التقدم بالعلية او لا وهو التقدم بالطبع وما قيل
عليه من انه يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فمدفوع بما
قد عرفت وان شئت قلت المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان علة تامة له فهو بالعلية والا فبالطبع
وان لم يحتج فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فبالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتب فبالرتبة والا
فبالشرف ومقولية بالتشكيك قد يظن ان السبق لفظ مشترك بين هذه المعاني والتحقيق انه مشترك معنوي
لكنه مقول بالتشكيك قال الشيخ في اول ذابعة الهيات الشفا ان التقدم والتاخر وان كان مقولا على وجوه
كثيرة فانها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء واحد وهو ان يكون المتقدم من حيث هو متقدم شيء
ليس للمتاخر ولا يكون للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم انتهى فهذا معنى واحد مشترك بين جميع الاقسام
وهو الذي يجمعونه ملاك التقدم وما فيه التقدم ثم قال والمشهور عند الجمهور هو التقدم في المكان والزمان
وكان التقدم والقبلية في اشياء لها ترتيب كما هو في المكان فالذي هو اقرب من مبدأ محدود يكون له
ان يلي ذلك المبدأ حيث ليس يليه ما بعده والذي بعده يلي ذلك المبدأ وقد وليه هو وفي الزمان كذلك ايضا
بالنسبة الى الآن الحاضر وان يفرض مبدأ وان كان مختلفا في الماضي والمستقبل ثم نقل اسم القبل
من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا التقدم الرتبي في امور بالطبع كما ان الجسم قبل
الحيوان بالقياس الى الجوهر بعد وضع الجوهر مبدأ ثم ان جعل المبدأ الشخصي اختلف وكان الاقرب من المتحرك
الاول كالصبي يكون قبل الرجل وقد يكون في امور لا من الطبع بل اما بصناعة كنغم الموسيقي فانك ان
اخذت من الحدة كان المتقدم غير الذي يكون اذا اخذت من الثقل واما بحسب اتفاق كيف كان
ثم نقل الى الاشياء الاخر فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس
المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر واما الآخر فليس له الا ما لذلك الاول فانه جعل متقدما فان
السابق في بابه له ما ليس للتالي وما للتالي منه فهو للسابق وزيادة ومن هذا القبيل ما جعلوا

المتقدم

الخادم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس وانما يقع للمرؤس حين يقع للرئيس فيتحرك
باختيار الرئيس ثم نقلوا الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشئ الذى
يكون له الوجود اولا وان لم يكن للتالى والتالى لا يكون له الا وقد كان للاول وجود متقدما
على الاخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط الوجود
للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس فى هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة اولا يفيد بل انه يحتاج
اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا
كان شيئان وليس وجود احدهما من الاخر بل وجوده له من نفسه او من شئ ثالث لكن وجود الثانى من هذا
الاول فله من الاول وجوب الوجود الذى ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان على تجويز ان
يكون ذلك الاول مهما وجد لزم وجوده ان يكون علة لوجوب وجود هذا الثانى فان الاول يكون متقدما
بالوجود لهذا الثانى ولذلك لا يستنكر العقل البتة ان يقول لما حرك زيد يده تحرك المفتاح او
يقول حرك زيد يده ثم تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده وان كان يقول
لما تحرك المفتاح علمنا انه حرك زيد يده فالعقل مع وجود الحركتين معا فى الزمان يفرض لاحدهما تقدما
للاخرى تاخرا اذ كانت الحركة الاولى ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجود الحركة
الاولى انتهى كلام الشفا وهو صريح فى ان المعنى المشترك بين جميع اقسام التقدم هو كون شئ للمتقدم
وليس للمتاخر الا وهو المتقدم لا مجرد كون شئ للمتقدم لا يجرد كون شئ للمتقدم وليس للمتاخر كما توهمه
شارح المقاصد ليرد انه صادق على كل شئ منسب الى اخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد فى الاخر ثم ظهر منه ان
لفظ السبق وما يرادفه كان مطلقا فى العرف العام على الزمانى والمكانى لوجود ذلك المعنى فيهما ثم نقل فى
العرف الخاص الى شيئا اخر باعتبار تحقق ذلك المعنى فيهما فهذا المعنى المشترك معنى اصطلاحى للفظ السبق وما
يرادفه فلا ينافى كونه مشتركا معنويا قوله ثم نقل الى كذا والى كذا فليتفطن وظهر ايضا ان جميع ما يطلق
فيه التقدم ينبغى ان يعتبر فيه اما مبدأ محدود او المحمول كالمبدأ المحدود ففى الاول يكون ما فيه التقدم
هو النسبة الى ذلك المبدأ المحدود وفى الثانى يكون ما فيه التقدم هو نفس ذلك المعنى المحمول كالمبدأ
المحدود وظهر ايضا ان اختلاف اقسام السبق انما هو لاختلاف ما فيه التقدم وانه فى التقدم المكانى
والزمانى هو النسبة الى المبدأ المحدود وفى الشرفى هو الفضل والمزية وفى الطبعى هو الوجود وفى العلى
هو الوجوب فان قلت للعلة الناقصة ايضا تقدم بالوجوب فان الشئ ما لم يجب لم يوجد فما الفرق بينها
وبين العلة التامة حتى جعل احدهما تقدم بالطبع والاخرى تقدم بالعلية مع كون ما فيه التقدم فى كليهما
هو الوجوب قلت ما فيه التقدم فى العلة الناقصة ليس له الوجوب لان وجوب المعلول ليس مستفادا منها
بل من العلة التامة بل وجوب المعلول هو وجوب العلة التامة من حيث هى علة تامة فلها الوجوب حينئذ
ليس للمعلول وليس للمعلول الا حين لها بخلاف العلة الناقصة فانه لا يصح ان يقال ليس للمعلول وجوب
الا حين العلة الناقصة وجوب فان وجوب العلة الناقصة لا دخل له فى وجوب المعلول بل وجوبها انما
هو لتوجدها فيكون لوجوبها مدخل فى وجوده فليتفطن وظهر ايضا ان مقولية بالتشكيك على اقسامه انما

هو

هو لكون هذا المعنى اظهر في العرف وعند الجمهور في بعضها دون بعض واطلاق التقدم عليه اولى من اطلاقه
على ما دونه فاطلاقه على الرتبي الشامل للزماني اولى من اطلاقه على الشرفي وعلى الشرفي اولى من الطبعي وعلى الطبعي
اولى من العلي فما قيل من ان السبق بالعلية اولى بالسبق من السبق بالطبع لان الاحتياج الى العلة الموثرة
الموجبة اقوى من الاحتياج الى علة غيرها وكل منهما اولى بمفهوم السبق من السبق بالشرف وبالرتبة
وبالزمان لان السابق في هذه الثلاثة يجوز ان يصير متاخرا وهو هو بعينه بخلاف العلية والطبع محل نظر
ظهر منه ايضا ان التقدم بالرتبة اعم من الزماني والمكاني والمشهور هو تخصيصه بالمكاني فان قلت اذا
كان اختلاف انواع السبق لاختلاف ما فيه السبق فما فيه السبق في الزماني والمكاني واحد وهو النسبة
الى المبدا المحدود كما ظهر من كلام الشيخ فينبغي ان يكونا نوعا واحدا لا نوعين قلت هما مع الاتفاق في
ذلك اختلفا في الاجتماع مع المتاخر وعدمه ولذلك جعلا نوعين كما ان التقدم بالعلية وبالطبع
اتفقا في كونهما تقدما بالذات لكن اختلفا في ان احدهما مفيد وموجب للمتاخر دون الاخر جعلا
نوعين فلذلك التقدم في الزماني هو تلك النسبة غير قارة فالسابق الى المبدا المحدود له تلك النسبة و
ليست لتاليه الذي ليس بموجود بعد ولا يكون لتاليه الا وقد كانت لسابقه وتقضت مع تقضيه في المكاني
هي النسبة القارة فالسابق الى المبدا المحدود له تلك النسبة الى المبدا المحدود وليست لتاليه الذي هو موجود
معه ولا يكون لتاليه الا وهي موجودة لسابقه الموجود معه هذا وقيل الملاك في الزماني هو الوجود
ايضا كما في الطبعي الا ان في الزماني لا بد من عدم الاجتماع في الوجود بخلاف الطبعي فان قلت قول الشيخ في
مثال التقدم بالشرف فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس وانما يقع للمرؤس حين وقع للرئيس فتحرك
باختيار الرئيس ليس مما ينبغي فان ذلك اخراج له من التقدم بالشرف والحاق له بالتقدم بالذات بل ينبغي ان يقول
ان الاختيار يقع منه للرئيس لا يقع منه للمرؤس الا بعض منه قلت غرضه بيان جزء ما فيه التقدم وهو
اصل الاختيار والا فظاهر ان اختيار المرؤس هو اختيار الجزء بعض من اختيار الرئيس وهو اختيار الكل واما
كون اختيار الرئيس سببا لاختيار المرؤس وتحقق التقدم بالذات هناك فلا ينافي تحقق التقدم بالشرف ايضا
وهو ظاهر كما مر فان قلت قد يظن ان هناك قسما سادسا للتقدم على راي الحكماء ايضا وهو التقدم بالمهية كتقدم
الواحد على الاثنين وبالجملة تقدم الجزء المادي والصوري بل الجنس والفصل ايضا على المهية فان حاجة
المهية الى الاجزاء حاجة في القوام لا في الصدور بخلاف حاجتها الى الفاعل فانها حاجة في الصدور فكما ان
المهية في وجود الوجود يحتاج الى الفاعل الذي هو العلة الصدورية فكذا في تحصل القوام يحتاج الى الاجزاء
التي هي العلة القوامية فحصول القوام هو ما فيه التقدم في هذا القسم فان القوام حاصل للجزء وليس بحاصل
للكل الا وهو حاصل للجزء فهل لذلك وجه قلت نعم وهو الظ من كلام الشيخ في الاشارات حيث قال الشيء
قد يكون معلولا لشيء باعتبار مهية حقيقته وقد يكون معلولا في وجوده ولك ان تعبر لك بالمثلث فان حقيقته
متعلقة بالسطح او الخط الذي هو ضلعه وبقوامه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه
المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة بقوام مثلثيته
ويكون بجزء من حدها انتهى ولقد بالغ بعض الاعاظم في تقرير ذلك على ابلغ وجه لا يقع حاجة المهية في ان يحصل

ولا يحصل للكل

لها قوام

لها قوام ليست مخالفة لحاجتها في ان يفاد لها وجود فان تأثر الفاعل ليس الا نفس المهية والوجود منتزع في العقل
وليس للفاعل تأثير جديد في المهية المركبة بعد افادة جميع اجزائه بل افادته للمهية نفس افادته لمجموع الاجزاء فلا
لها الى الفاعل بعد الحاجة في افادة جميع الاجزاء حاجة اخرى في افادة الوجود وظهر من هذا ان النزاع في انه
هل مرتبة تقوم المهية وفعليتها متقدمة على مرتبة الوجود كما هو راي المحقق الدواني ام بالعكس كما هو راي
سيد المدققين لا يرجع الى طائل فهذا التقدم ليس سوى التقدم بالطبع لانا نقول ما ذكرت انما هو بحسب الوجود
في الخارج وكون المهية واقعة فيها وكلامنا انما هو في نفس المهية ماخوذة باعتبارها في حد ذاتها مع قطع
النظر عن الوجودين ولا شك في صحة هذا الاعتبار فان الذي جعلوا اللوازم التي يلزم المهية بحسبه مسماة
بلوازم المهية المقابلة للوازم الوجود الخارجي والوجود الذهني فتحقق المهية في هذا الاعتبار مسبوق بتحقق
ما هو جزء لها لا محالة فهذا الاحتياج ليس احتياجا في الوجود اذ ليس ههنا اعتبار للوجود مطلقا وح يظهر ان
النزاع المذكور يرجع الى طائل وان الحق هو تقدم فعلية المهية وتقررها على مرتبة الوجود تقدما بالطبع بل بالمهية
ايضا وذلك بناء على المشهور من جعل المهية والتعبير بالفعلية والتقرر انما هو لضيق العبارة فلا يرد ان المراد من
الوجود ليس سوى تقرر المهية وفعليتها فلا تغفل وليعلم ان لاجزاء المهية على هذا يكون نوعان من التقدم بالطبع
بالمهية فلا ينافي عدهم تقدم الواحد على الاثنين من امثلة التقدم بالطبع ثم ان التقدم بالمهية ايضا داخل
في التقدم بالذات بالمعنى الاعم وهو الذي يكون لعلاقة ذاتية فيكون على ثلاثة اقسام التقدم بالعلية والتقدم
بالطبع والتقدم بالمهية وملاك التقدم في هذه الثلاثة هو الوجود وغارضه الذي هو الوجوب ومعروضه الذي
هو نفس المهية ولما كانت هذه مفهومات متغايرة ومراتب مرتبة بحسب الاعتبار في نفس الامر فاذا جعل كل واحد
منها ما فيه التقدم حصلت انواع ثلاثة من التقدم لا محالة ثم ما قاله المص في نقد التنزيل من ان الجنس مقدم على
نوعه لا لكونه جزءا له ليكون تقدمه عليه تقدما بالطبع انه هو من حيث انه جزء لا يحمل على كله فلا يكون جنسا و
الجنس يجب ان يحمل على نوعه لا لكونه علة تامة له وهو ظ ولا لكون كل منهما في زمان ولا في مرتبة عقلية او حسية
اذ جنس الشيء لا يجب ان يكون فوقه جنس ولا لكونه اشرف من نوعه فهو لكونه عاما ممكنا ان يوجد ويعقل وان لم يوجد
ويعقل النوع المعين فتقدم العام على الخاص نوع اخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة فالظاهر ان مراده هو التقدم
بالمهية وهو وان كان حاصلا للجزء ايضا الا انه اراد اثباته حيث لا يمكن تحقق نوع اخر من التقدم فتدبر وما يقال
ان التقدم بالمهية اسم للتقدم بالطبع اذا اطلق في جزء المهية لان المتقدم ههنا متقدم محتاج اليه باعتبار
الذات والحقيقة دون مجرد الوجود فان ذات الاثنين لا تتم ولا يعقل بدون الواحد ليس بشيء لان هذا التعليل
صريح في ان الملاك ههنا هو تقوم الذات وتقررها دون وجودها فكيف يكون هذا القسم داخلا في التقدم
بالطبع الذي ليس الملاك فيه سوى الوجود فان قلت قد ظن بعض الاعاظم ان ههنا قسما سابعا سماه التقدم الدهري
والسرمدي وهو التقدم بحسب وجوب الوجود في متن الواقع بخلاف التقدم بالعلية فانه التقدم بحسب وجوب
الوجود في المرتبة العقلية فالمتقدم بحسب تقدم الدهري له الوجوب في متن الواقع وليس هذا الوجوب للمتاخر
بحسبه ليس بحاصل للمتاخر بحسبه وهو حاصل للمتقدم كما ان المتقدم بالعلية له الوجوب بحسب المرتبة العقلية
وليس هذا الوجوب للمتاخر وليس بحاصل للمتاخر الا وهو حاصل للمتقدم فما ظنك فيه قلت يمكن ان يقال

ان ليس ذلك سوى التقدم بالعلية فان معنى كون التقدم بالعلية بحسب وجوب الوجود في المرتبة العقلية ليس ان
المتقدم والمتاخر اوجوبهما ليس الا في العقل بل معناه كون الحكم بهذا التقدم انما هو للعقل فقط بخلاف سائر
التقدمات سواء كان المتقدم والمتاخر بما هما متقدم ومتاخر من شانهما الوجود في العقل كما في العلة والمعلول
المذكورين بالكنه من جهتي العلية والمعلولية كحركتي اليد والمفتاح اولا كما في الواجب بالقياس الى العقل الاول مثلا
فان العقل الاول وان جاز كونه مدركا بالكنه ومن جهة كونه معلولا لكن الواجب ليس بمدرك بالكنه ومن جهة
كونه علة فالحاكم بالتقدم في المثالين انما هو العقل بحسب الخارج لا بحسب الذهن بمعنى ان العقل يحكم بان حركة
اليد متقدمة بحسب الخارج على حركة المفتاح لا بحسب الذهن وكذا في الواجب بالقياس الى العقل الاول فما تمسك
به في نفي التقدم العلي للواجب لتثبت له التقدم الدهري من ان الواجب ليس له مرتبة عقلية لامتناع حصوله
في شيء من المدارك والتقدم بالعلية انما هو بحسب المرتبة العقلية منظور فيه فليتدبر وتحفظ الاضافة بين
المتضايفين في انواعه لما ذكر ان السبق مقول بالتشكيك على انواعه واذا ان مذكر ان التاخر ايضا مقول بالتشكيك
بين انواعه بنفس التشكيك الحاصل بين انواع السبق بمعنى ان النسبة بين النوعين من انواع السبق محفوظة
بين النوعين من انواع التاخر اللذين هما متضايفان لذينك النوعين من انواع السبق مثلا اذا كان السبق الزماني
اولى على ما ذكرنا بالسبق من السبق الشرفي كان التاخر الزماني ايضا اولى بالتاخر من التاخر الشرفي وهكذا في سائر اقسام
السبق فقوله بين المتضايفين متعلق بقوله وتحفظ وقوله في انواعه متعلق بالاضافة اي الاضافة الحاصلة
في انواع السبق اي بين نوعين من انواعه حيث وجد التفاوت اي في مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسيته
اي جنسية السبق لتلك الاقسام بناء على ما تقرر من نفي التشكيك في الذاتيات والتقدم دائما لعارض
زماني او مكاني او غيرهما هذا الكلام ناظر الى ما ذكرناه انه مدلول كلام الشيخ الرئيس من ان جميع ما يطلق فيه
التقدم ينبغي ان يعتبر فيه اما مبدأ محدود او المجهول كالمبدأ المحدود فما يعتبر فيه ذلك لعارض زماني او مكاني
لان كلا من الزمان والمكان هو الذي يمكن ان يكون ذا مبدأ محدود ونهاية معينة بالحقيقة وما يعتبر فيه
كالمبدأ المحدود انما يعتبر فيه ذلك لعارض غير زماني ومكاني هو المعنى المجهول كالمبدأ المحدود وح يكون ذلك
الحكم مطردا في الاقسام الخمسة للسبق على راي الحكماء دون القسم السادس الذي اعتبره المتكلمون حيث جعلوا
السبق فيه لذات السابق لا باعتبار امر عارض ولما فرغ من ابحاث السبق واقسامه عاد الى ابحاث القدم
والحدوث فقال والقدم والحدوث الحقيقيان اي لا الاضافيان لا يعتبر فيهما الزمان اي لا يجب ان يكون كل
حادث حادثا في زمان وكل قديم قديما في زمان والا تسلسل لان الزمان اما حادث او قديم اذ لا يخلو
لكونها ايجابا او سلبا فيكون هو ايضا على التقديرين في زمان وهكذا فيلزم التسلسل والغرض منه ان لا يلزم
من فرض حدوث الزمان قدمه على ما توهمته جماعة والحدوث الذاتي متحقق قد عرفت ان معنى الحدوث
الذاتي على مصطلح المتاخرين هو مسبوقية الوجود بالغير وما فسره به الامام الرازي وغيره من احتياج
الشيء في وجوده الى غيره فراجع اليه اذ الحدوث باي معنى كان يعتبر في مفهومه المسبوقية فلا يكون نفس
الاحتياج المذكور حدوثا بل ما يلزمه من كون الشيء في وجوده مسبوقا بغيره فتحقق الحدوث الذاتي بهذا
المعنى مكشوف لا شبهة في حاجة الممكن الموجود الى علة وهذا هو مراد المص ولهذا لم يشر الى بيانه واما

الحدوث

الحدوث الذاتي على مصطلح القدماء اعني المسبوقية بالعدم الذاتي فيمكن بيانه اعني بيان سبق العدم الذاتي
للممكن على وجوده بنوعين من السبق احدهما السبق بالطبع لان وجود الممكن عن الغير يتوقف على عدمه الذاتي
اذ لولا عدمه الذاتي لكان واجبا او ممتنعا فلا يمكن ان يوجد بالغير وما قيل من انه لو تقدم العدم على الوجود
بالطبع لزم ان لا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم كما مر فجوابه ان العدم الذاتي كالامكان
وسائر الاعتبارات اللازمة له ماخوذة في جانب المعلول فلا يقدح شيء من ذلك في بساطة العلة وهذا ما وعدنا
سابقا وثانيهما التقدم بالمهية الذي قد حققناه انه قسم ثالث من اقسام التقدم بالذات وهو الذي قال
الشيخ في بيانه ان للمعلول في نفسه ان يكون ليس له عن علته ان يكون ليس اي موجودا والذي يكون للشيء
في نفسه قدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية
بالذات هذا كلامه ومقصود الشيخ من التقدم بالذات ههنا هو التقدم بالمهية لان تقدم ما بالذات على ما بالغير
هو هذا التقدم اذ التقدم لما بالذات حاصل وليس بحاصل لما بالغير الا وهو حاصل لما بالذات فيتحقق ههنا
ملاك التقدم بالمهية فما بالذات متقدم بالماهية على ما بالغير وهو المطلوب ولعل هذا اعني بيان التقدم
بالمهية هو مراد من قال في بيان تقدم ما بالذات على ما بالغير ان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته لكونه مستلزما
لارتفاع ذاته يستلزم ارتفاع ما لذاته بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع حاله
بحسب ذاته لا بيان التقدم بالعلية او بالطبع ليرد عليه ما اورده شريف المحققين في شرح المواقف وفي حاشية
شرح القديم من انه انما يتم اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع
ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير وليس كذلك بل بالعكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين
والعجب من المحشي الدواني حيث توهم ان غرض الشيخ هو بيان تقدم العدم الواقعي المقابل للوجود على الوجود
فاورد عليه ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه
في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة انتهى والجواب ان غرض الشيخ بيان تقدم العدم الذاتي على الوجود
وهو ليس بمستند الى العلة بل المستند اليها هو العدم المقابل للوجود ولا يعتبر تقدمه في الحدوث الذاتي
كما عرفت والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار اي ليس شيء من القدم والحدوث
صفة عينية موجودة في الخارج خلافا لطائفة من المتكلمين اما القدم فمع عدم تصور ذلك فيه لكونه
عدميا لا محالة اذ لا نعني به سوى عدم المسبوقية لو فرض كونه موجودا لكان قديما بالزمان ان كان زمانيا
اذ لا يجوز خلو ذات القديم الزماني عن صفة القدم فقدمه ايضا يكون قديما وهكذا او حادثا بالذات ان
كان ذاتيا لكونه مسبوقا بالعدم الذاتي ضرورة احتياجه الى موصوفه واما الحدوث فلانه لو كان موجودا
لكان حادثا لامتناع وجود الصفة قبل موصوفها فحدوثه ايضا حادث فيلزم التسلسل على التقديرين بل هما
اعتباران يحصلان في العقل عند ملاحظة عدم تاخر ما لوجود الشيء عن الغير وملاحظة تاخره عنه ولما
كان مظنة ان يتوهم انهما وان كانا اعتباريين لكن لا شبهة في كونهما ثابتين لموصوفيهما في نفس الامر ثبوت كل
منهما في نفس الامر انها حادث واما قديم ويلزم التسلسل اجاب بانهما ينقطعان بانقطاع الاعتبار يعني ان
ثبوتهما في نفس الامر انما يتحقق في ضمن ثبوتهما في العقل فكلما اعتبرهما العقل يمكن وصف ثبوتهما من حيث انه

ثبوت

ثبوت لهما بالقدم والحدوث لكن اعتبار العقل منقطع لامحة فينقطعان بانقطاعه بخلاف ما اذا كانا موجودين
في الخارج فليتدبر ومصدق الحقيقية بينهما اي بين المنفصلة الحقيقية بين القديم والحادث فيما اذا
كان الموضوع هو الموضوع هو الموجود كقولنا الموجود اما قديم واما حادث لان التردد بين القدم والحدوث
تردد بين المسبوقية وسلب المسبوقية فلا يجتمعان فلا يرتفعان وبين الذاتي والغيري اي وكذا يصدق
الحقيقية بين الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الوجود اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون
واجبا بالغير واما منع الخلو فلمشاركة الوجوب الغيري الامكان في الموضوع الموجود لما مر من ان الممكن ما لم
يجب لم يوجد وانما ذكره ههنا للاشتراك في الموضوع الموجود بخلاف الحقيقية بين الثلث كما مر **المسئلة**
السابعة والعشرون في خواص الواجب اعني لوازم وجوب الوجود التي يقال لها في الاصطلاح خواص
الواجب وان لم يكن كل منها مختصا بالواجب فلا يرد ان ما سوى الخاصة الاخيرة اي كون الوجود عين الماهية غير مختص
بالواجب فان علم التركب من الاجزاء وعدم كونه جزء لغيره يتحققان في غيره ايضا وتقول ما هو من خواص الواجب
هو امتناع التركب من الاجزاء وامتناع الكون جزء من غيره وذلك لا يتحقق في غير الواجب فتدبر وهي ثلثة
يلزم من انتفاء كل منها امكانه الخاصة الاولى امتناع التركب اليها اشار بقوله ويستحيل صدق الذاتي
على المركب اي يمتنع كون المركب واجبا بالذات سواء كان مركبا من اجزاء مقدارية كالبيت او لا كالجسم المركب
من الهيولى والصورة وذلك لان كل مركب كذلك فهو محتاج في تقومه الى الاجزاء والوجود موقوف على التقوم
لان مرتبة التقرر متقدمة على مرتبة الوجود كما مر فكل مركب محتاج الى اجزائه في الوجود وهو يستلزم الامكان
وقال المعلم الثاني في فصوصه فمن وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان
كل جزء منه اما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات من الجملة فيكون
الجملة ابعد في الوجود انتهى قوله انتهى وقوله او معنويا يعني به مثل الهيولى والصورة لا الجزء العقلي كالجنس
والفصل فان هذا الدليل مختص بامتناع التركب من الاجزاء الخارجية ضرورة ان ما ينافي وجوب الوجود
هو الحاجة في الوجود الخارجي والاجزاء العقلية اجزاء تحليلية عقلية وجودها في العقل فقط والمركب
منها من حيث هو مركب منها بسيط في الخارج ليس فيه تركيب يجب الوجود الخارجي فمن ارتكب بهذا الدليل
بيان امتناع التركيب من الاجزاء العقلية فقد ركب شططا بل امتناع التركيب من الاجزاء العقلية انما
هو من فروع الخاصة الثالثة اعني كون الواجب غير مركب من ماهية ووجود كما سنبينه ان شاء الله واعلم انه لا
حاجة الى بناء هذا الدليل على اثبات التوحيد كما فعله المعلم فانه على تقدير كون الاجزاء واجبات الوجود
ايضا يلزم حاجة المركب منها اليها في الوجود المنافية لوجوب الوجود وعلى تقدير البناء يمكن البناء على
الخاصة الثانية ايضا وهي امتناع كون واجب الوجود جزء من غيره الخاصة الثانية ان واجب الوجود يمتنع
ان يكون جزء من غيره واليها اشار بقوله ولا يكون الذاتي اي الواجب الوجود بالذات جزء من غيره لما يجب ان يكون
المركب منه مركبا حقيقيا له وحدة حقيقية وذلك لان اجزاء المركب الحقيقي يجب ان يكون بعضها حالا في بعض
والا لم يحصل بينها وحدة حقيقية بالضرورة وواجب الوجود لا يمكن ان يكون حالا لاحتياج الحال الى
المحل في الوجود كما في العرض وفي التشخص الذي المراد به هو الوجود كما في الصورة على ان التشخص مساوق

الوجود

للوجود بل عينه كما سيأتي فلو كان الواجب حالا لزم امكانه ولا ان يكون المحل محلا للصورة لان محل الصورة
لا يستغني عنها في الوجود بل لو كان لكان محلا للعرض والمركب من الموضوع والعرض لا يكون مركبا حقيقيا
بل اعتباريا كالابيض المركب من الجسم والبياض فان قلت وجوب كون المركب من الموضوع والعرض اعتباريا
تم والسند السرير المركب المركب من قطع الخشب والهيئة المخصوصة ودعوى كونه محتاجا اعتباريا مع كونها كلا
على السند غير مسموعة الى ان يبين وايضا وجوب كون ما هو محل للصورة محتاجا اليها في الوجود مم بل
المعتبر في الصورة احتياج المحل اليها اما في الوجود او في التحصل كما في اجزاء العناصر بالقياس الى صور المواليد
فانها تحتاج اليها في تحصلها تلك الانواع قلت انا الجواب عن الاول فهو ان المراد بالمركب الحقيقي ان يكون
لاجزائه جهة واحدة متحققة في الخارج كما لاجزاء العناصر في المواليد فان الصورة الاضافية الواحدة هي
جهة وحدة اجزاء العناصر التي في الياقوت مثلا لا بحسب الاعتبار والاجتماع فقط كما لقطع الخشب في السرير
فان جهة وحدتها اعني الهيئة وان كانت متحققة في الخارج الا انها ليست هيئة واحدة بل مؤلفة من مجموع
هيئات القطع واما عن الثاني فهو ان التحصيل ليس الا فعلية الوجود ومن شان المادة ان تقبل تحصلا بعد
تحصل ووجودا بعد وجود فكل تحصل ووجود اخر للمادة تحتاج فيه الى الصورة فان تحصل الياقوت مثلا
ووجود اخر لاجزاء العناصر تحتاج هي في هذا الوجود الى الصورة الياقوتية وان لم يكن في الوجود العنصري
محتاجة اليها فليتفطن واما ما قيل من ان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء
الحال لما لا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا حل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما
ذكر كما في العناصر المجتمعة لصور المواليد ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير
مسموعة فالجواب عنه ان وحدة الحال يستلزم وحدة المحل كما سيأتي فلولا الاحتياج والانفعال بين
الاجزاء المادية بحيث تصير واحدة بوجه حقيقي لم يمكن حلول الصورة الواحدة فيها هذا تقريرها قالوا
فيه دفع ما اورد واعليه الامام الرازي بين في المحصل امتناع كون الواجب جزءا من غيره بقوله والا لكان
بينه وبين الجزء الاخر من المركب علاقة والواجب لذاته لا علاقة له بالغير واورد عليه المص في نقده ان
الواجب له علاقة العلية والمعية مع الغير ثم حقق ان المراد بالتركيب ان كان هو الانضمام الى الغير
كما في قولنا الموجودات باسرها والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جائز وان كان المراد
ان يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال كما في المتركبات فذلك ممتنع عليه لانه لا ينفعل عن غيره انتهى وح لا حاجة
الى قطع تلك المسافة البعيدة بل يكفي ان يقول ولا يكون الذاتي جزءا من غيره اي بحيث ينفعل عنه كما في المتركبات
وذلك ظ الخاصة الثالثة ان الوجود الخاص بالواجب الوجوب الذي به موجوديته هو عين ذاته لا امر
زائد على ذاته كما في الممكنات واليها اشار بقوله ولا من يدوجوده عليه فاشار بقوله وجوده الى ان المراد
هو الوجود الخاص به لا الوجود المطلق المشترك معنى بين جميع الموجودات فانه زائد في الجميع بالضرورة كما مر
سابقا وليس المراد بالوجود الخاص ههنا هو الوجود المضاف الى خصوصية الهويات على ما هو مذهب
المتكلمين اذ لا فرق بينه وبين المطلق الا بالاضافة الخارجية العارضة له فزيادة المطلق يستلزم زيادته
لا محالة بل المراد به ما هو فرد للموجود في نفس الامر والوجود المطلق صادق عليه صدق العرض كما هو مذهب

الحكماء

الحكماء والمشهور في الاستدلال عليه ما تقريره هو انه لو لم يكن الوجود عينا في الواجب بل كان زائدا
على ذاته لكان صفته له والا لم يكن موجودا بالضرورة وهي صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا
لنفسها لا لوجودها فانها مؤثر بالضرورة لان احتياج الصفة الخارجية الى المؤثر ضروري ولا يمكن
ان يكون ذات الواجب والا لتقدمت عليها بالوجوب ضرورة تقدم المحتاج اليه على المحتاج بالوجود فيلزم
التسلسل او تقدم الشيء على نفسه فيكون غيرها والمحتاج في الوجود الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب وقد
لخص المحقق الشريف هذا الدليل بحيث لم يتوقف على كون الوجود صفة خارجية وهو انه اذا كان وجوده
تعالى زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود
لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود فتلك العلة اما ذات الشيء او غيره الى اخر الدليل واعترض عليه
شارح القوشجي بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا يجوز ان يتصف و
يجوز ان لا يتصف فلا بد هناك من علة للاتصاف واما اذا كان واجبا فلا يحتاج الى علة فذات الواجب لما
وجب اتصافها بالوجود ولم يجز ان لا يتصف لم يحتج الى علة واقول هذا خبط عظيم فان الشيء اذا كان واجبا
بالذات لا يحتاج الى علة الا اذا كان واجبا بالغير واتصاف الشيء بامر لا يمكن ان يكون واجبا بالذات اعني بذات
الاتصاف بل لو كان كان واجبا بذات الشيء بان يكون ذات الشيء علة لاتصافه بذلك الامر وهو مقصود المستدل
هذا والى ما قررنا اولا اشار الشيخ في الاشارات بقوله قد يجوز ان يكون مهية الشيء سببا لصفة من صفاته
وان تكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفضل الخاصة ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشيء
انما هي بسبب مهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم على الوجود ولا متقدم
بالوجود قبل الوجود انتهى كلام الاشارات وقال في الشفا الاول لا مهية له غير الانية وقد عرفت معنى المهية
بما ذا تفارق الانية في ابتداء بيانا هذا فنقول ان الواجب الوجود لا يصح ان يكون له مهية يلزمها وجود
الوجود بل قد نقول من راس ان الواجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد قد يعقل نفس
الواحد وقد يعقل من ذلك ان مهيته هي مثلا انسان او جوهر اخر من الجواهر فذلك الانسان هو الذي هو
واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء او هواء او انسان وهو واحد نفرق اذن بين مهية
يعرض لها الواحد او الوجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود فنقول ان واجب
الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركب حتى يكون هناك مهية ما وتكون تلك المهية واجبة الوجود
فيكون لتلك المهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك المهية انه انسان
غير انه واجب الوجود فح لا يخ اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة او لا يكون وح ان لا
لهذا المعنى حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة بل هو تاكد الحقيقة وتحققها فان كانت له حقيقة وهي غير تلك
الحقيقة فان كان ذلك الوجوب من الوجود يلزم ان يتعلق بتلك المهية ولا يجب فيها فيكون معنى واجب
الوجود من حيث هو واجب الوجوب والنظر الى ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لا ذ
له شيئا به يجب هذا خ وان كان قد يفارق ذلك الشيء فتلك المهية ليست البتة بواجب الوجود مطلقا
ولا عارضا لها وجوب الوجود مطلقا لانها لا تجب في كل وقت وواجب الوجود مطلقا يجب في كل وقت

وليس هكذا

وليس هكذا حال الوجود اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب الصرف اذ اخذ لاحقا للماهية فانه لا ضير لو قال قائل ان
ذلك الوجود معلول للماهية من هذه الجهة او لشيء آخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا والوجوب
المطلق الذي بالذات لا يكون معلولا فبقي ان يكون الواجب الوجود مطلقا متحققا من حيث هو واجب الوجود
بنفسه واجب الوجود من دون تلك الماهية فتكون تلك الماهية عارضة للواجب الوجود المتحقق القوام
بنفسه ان كان يمكن خالو الواجب الوجود المشار اليه بالفعل في ذاته بتحقق واجب الوجود وان لم تكن تلك
الماهية العارضة فاذن ليست تلك الماهية ماهية للشيء المشار اليه بالفعل انه واجب الوجود بل ماهية لشيء
آخر لا حوله وقد كانت فرضت ماهية لذلك الشيء لا لشيء آخر هف فلا ماهية للواجب الوجود غير انه واجب الوجود
هذه هي الانية ونقول ان الانية والوجود عارضان للماهية فلا يخ اما ان يلزمها لذاتها او لشيء من خارج
ويخ ان يكون لذات الماهية فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها
بل نقول ان كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك قد علمت ان الانية والوجود لا يقوم من
الماهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخ اما ان يلزم الماهية لانها تلك
الماهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا
فان كانت الانية تتبع الماهية ويلزمها لنفسها فتكون الماهية قد تبعت في وجودها وجودا لكل ما يتبع فذ وجود
وجودا فان متبوعه موجود بالذات قبله فتكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها وهف فبقي ان
يكون الوجود لها عن علة كل ذي ماهية هو معلول وسائر الاشياء غير واجب الوجود فلها ماهيات تلك الماهيات
هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض الوجود لها من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات
يفيض عليها الوجود منه انتهى كلام الشفاء والا لكان ممكنا متعلق بالجميع اي لو لم يستحل شيء من
الامور الثلثة المذكورة على الواجب لزم امكانه كما ظهر مما ذكر في بيانها ثم ان هذا الحكم الاخير اعني
كون الوجود عينا في الواجب مما نازع فيه المتكلمون والعجب انهم توهموا ان مراد القائلين به انما هو
عينية الوجود المطلق فعارضوهم بان الوجود معلوم وحقيقة الواجب غير معلومة والمعلوم غيرها
ليس بمعلوم فوجوده غير حقيقته وامثال ذلك مما يبتني على كون المراد هو الوجود المطلق فاشار المص
الى الجواب بقوله والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا ومراده من الوجود الخاص
ما قد عرفت وقوله وليس هو طبيعة نوعية على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في العروض وعدمه جواب عن
استدلال الامام على زيادة الوجود في الواجب بان الوجود طبيعة نوعية لكونه مفهوما واحدا مشتركا بين
الكل فلا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر فلا فرق بين الواجب والممكن في ذلك وذلك لا
يندفع بالجواب الاول لادعائه كون الوجود طبيعة نوعية فلا يختلف بالتشكيك وتقرير الجواب بانا لا نم
كونه طبيعة نوعية كما مر مجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز صدقه على اشياء مختلفة بالفصول واللوازم
فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة يجب للوجود الواجب المجرد وعدم مقارنة الماهية والممكن
بالعكس قال شارح المقاصد والعجب ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة
الواجب وجود مجرد محض الواجبية لا اشتراك فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لازمه غير مقوم

بل

بل صرح في بعض كتبه ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهة التي زعم انها من المتانة
بحيث لا يمكن توجيه شك محتمل عليها وهي ان الوجودات اقتضى العرض واللاعرض تساوي الواجب والممكن
في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان وجود الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم
والتساوي في الحقيقة فذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات
متشابهة في اللوازم ثم قال ولما تعجب الامام بان العرض الذي بلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية
والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن
السبب مبدأ لاستقلال كل مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل هذا الامام انتهى كلامه

شارح المقاصد قوله وتاثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان جوابا
عن اعتراض الامام على الدليل المشهور بالمنع والنقض اما المنع فتقريره انا لا نسلم انه لو كان المؤثر في الوجود
موجودات الواجب يلزم تقدمها عليه بالوجود بان يكون المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي موجودة لم
لا يجوز ان يكون تقدمها عليه بالوجود بان يكون المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي لا من حيث هي
موجودة واما النقض فتقريره هو انه لو وجب تقدم كل محتاج اليه على المحتاج بالوجود لزم تقدم ذاتيات
الماهية عليها بالوجود وكذا تقدم الماهية على لوازمها بالوجود وكذا تقدم الماهية الممكنة القابلة للوجود
عليه بالوجود واللوازم باسرها باطلة بالاتفاق وتقرير الجواب اما عن المنع فهو ان وجوب تقدم المؤثر في
الوجود بالوجود ضروري غير قابل للمنع فلو كانت الماهية مؤثرة في الوجود لا يمكن من حيث هي مؤثرة في الوجود
اعتبارها من حيث هي بالضرورة فقوله غير معقول اشارة الى بطلانه بالضرورة وقوله في الوجود اي في
وجود نفسها الذي هو صفة خارجية فح لا شبهة في الضرورة التي ادعاها المصنف فان كون وجوب تقدم
المؤثر في وجود الشيء الخارجي بالوجود ضروري بلا شبهة ولا نزاع لاحد مما اورد عليه شارح المقاصد
من انا لا نسلم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل
حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ الوجود الغير فقد نبه على اندفاعه بان التاثير والايجاد متفرع
على وجود المؤثر الموجد فان الايجاد فرع الوجود قطعا فلا يعقل تاثير الماهية بلا وجودها لا في وجودها
ولا في وجود غيرها واذا كان الوجود عين ذات الواجب كان هو موجودا بذاته في حد ذاته ولا يتصور
هناك ايجاد اصلا بخلافه اذا كان وجوده زائدا على ذاته فان هناك اتصافا لذاته بوجوده فلا بد
من سبب قطعا واما عن النقض بالذاتيات فهو ان الذاتي ليس يحتاج اليه في وجود الماهية بل في قوامها ولا يجب تقدم
المؤثر في القوام بالوجود بل يكفي تقدمها بالماهية كما عرفت وكذا عن النقض بلوازم الماهية فانه لا يجب تقدم
الماهية على لوازمها بالوجود كما تحقق في موضعه ولعله سيأتي انشاء الله تعالى واشار المصنف الى الجواب عن
هذين النقضين بقوله في الوجود يعني تاثير الماهية من حيث هي غير معقول في الوجود لا في غيره وتاثير
الذاتي والماهية بالقياس الى ذاتي الذاتي ولازم الماهية تاثير في غير الوجود واما النقض بالقابل فان قرر
بان المقبول لاجل كونه مقبولا يتوقف على القابل فلو لزم كون الموقوف عليه متقدما بالوجود لزم تقدم
القابل الموجود عليه بالوجود فالجواب عنه ان ذلك ليس حاجة في الوجود بل في المقبولية التي هي غير الوجود

لا محالة فلا يلزم كون القابل متقدما بالوجود كيف وقابل الشيء مستفيد له والمستفيد للشيء يجب عزاؤه
عنه بخلاف المفيد للشيء فانه لا يجوز عزاؤه عنه ضرورة فالقابل للوجود يجب عزاؤه عنه قبل حصول الوجود
ومعطي الوجود يجب اقترانه بالوجود قبل اعطائه وذلك ظاهر وان قرر بان المقبول لكونه موجودا يتوقف على وجود
القابل فالجواب عنه ان ذلك اي تقدم القابل بالوجود على المقبول في الخارج انما يلزم حيث كان المقبول
موجودا خارجيا والقابل قابلا له في الخارج والوجود ليس كذلك لانه ليس صفة موجودة في الخارج بل هو
من المحمولات العقلية كما سيأتي ولان القابل من حيث هو قابل يجب ان يكون منفكا عن المقبول عاريا عنه كما
عرفت والماهية اذا كانت في الخارج لا تكون منفكة عن الوجود لان كون الماهية هو وجودها بل الوجود الخارجي
انما يقبله الماهية في العقل لكونها في العقل منفكة عن الوجود الخارجي لا محالة فهناك يصفها العقل بالوجود
الخارجي وكذلك الوجود العقلي بل الوجود المطلق الاعم من الخارجي والعقلي انما يقبله الماهية في العقل لكن لا بان تكون
في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي لها بل بان يكون العقل من شانه ان يلاحظها
وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدمه اعتبارا والشيء ليس باعتبار العدم وبالجملة فقابل الصفة العقلية انما يجب
تقدمه عليها في الوجود العقلي لا في الوجود الخارجي بخلاف الفاعل للصفة العقلية لان هذه الصفة وان
كانت عقلية بمعنى ان وجودها انما هو في العقل لكنها صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها و
ان لم يكن ظرفا لوجودها وقد عرفت الفرق بينهما فلا يجوز ان يقال فاعل مثل هذه الصفة لا يتقدمها
الا في العقل بالضرورة وهذا معنى كلام المص قدس سره في شرح الاشارات ان الماهية انما تكون قابلة للوجود
عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط فلا
يرد عليه ما توهمه القوشجي ورده عليه من ان الانتفاء اذا كان امرا عقليا تكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو
فرضنا الماهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة
عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق انتهى فالفرق حسب ما ذكرنا ان قابل الصفة العقلية قابل
لوجودها لا لنفسها وفاعلها فاعل لنفسها لا لوجودها هذا **تفريع تنبيهي** اعلم ان مقتضى هذا
الدليل الذي هو عمدة ادلتهم على كون الوجود عين ذاته تعالى وتصريحاتهم سيما المص قدس سره في شرح
الاشارات وغيره انما حقيقته تعالى فرد خاص من الوجود قائم بذاته ممتاز عن سائر الوجودات
بنفس ذاته وبكونه مبدأ للكل فهو ايضا نفس ذاته تعالى وممتاز عن الماهيات بكونه وجودا خاصا بخلاف
شيء من الماهيات فانه ليس وجودا اصلا لا خاصا ولا مطلقا فليس له تعالى ماهية وحقيقة يشاركه بها شيئا
من الممكنات فلا يحتاج الى مميز ذاتي يميزه عما به المشاركة الذاتية مع غيره فحقيقته تعالى هويته بسيطة
غير مؤلفة لا من اجزاء خارجية كما مر في الخاصة الاولى ولا من ماهية ووجود كما ثبت في الخاصة الثانية
ولا من اجزاء عقلية لعدم اشتراك ذاتي مع غيره فليس له جنس ليحتاج الى فصل وايضا الاجزاء العقلية
متخالفة في الوجود العقلي ومتحدة في الوجود الخارجي وهو وجود الكل لصحة الحمل فكل مركب من الاجزاء
العقلية فوجوده غير ماهيته فلا يتدبر وقد ثبت ان وجود الواجب عين ماهيته فلا يكون مركبا من الاجزاء
العقلية ايضا وايضا قد عرفت ان ماهيته هي وجوده وقد سبق ان الوجود بسيط غير مركب من الاجزاء

هذا فان قلت قال الشيخ في الاشارات لو التئم ذات واجب الوجود عن شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها
وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما للواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في
المعنى ولا في الكم وقال المص في شرحه يريد بنفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي و
سيفصل ذلك في فصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء تتقدم المركب كالعناصر
للمركبات وقد يكون عن جزء اصيل يتقدم المركب كخشبة السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه
كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما
للمتصل على اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون بحسب الماهية كما للنوع
الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب والمنقسم انما يجب
بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقريرها في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التئم
من شيئين او اشياء ليس واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر
او كان واجب الوجود كالمركب من العناصر وكان واجب الوجود ذا ماهية اخرى غير الوجود الواجب اتصفت
تلك الماهية بوجود الوجود فصار واجب الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصانع بذلك واحدا كان
الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود
ومقوما له فهو فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجود وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة
انتهى وهذا الكلام صريح في ان الدليل الذي ينفي الاجزاء الخارجية ينفي الاجزاء مطلقا بل يثبت الخاصة
الثالثة ايضا فكيف حكمت سابقا بانه مخصص بنفي التركب من الاجزاء الخارجية وجعلت نفي الاجزاء العقلية
من فروع الخاصة الثالثة قلت غرض الشيخ من هذا الكلام ان كل مركب من حيث هو مركب فهو في ماهيته ممكن
ومحتاج في الجملة سواء كان محتاجا في الوجود او في التقوم قصدا الى غاية التنزيه في الواجب الوجود وان لم
يكن امتناع الحاجة مطلقا مبرهنا مالم ينته الى الحاجة في الوجود ولذلك لم يكتف بهذا الاجمال وفصل في الفصول
التالية وفي مقام التفصيل ابطل جميع اقسام التركيب بما ينتهي الى الحاجة في الوجود بخلاف التركيب من الاجزاء
العقلية فانه ابطله بما ذكرنا ومما يدل على ما ذكرنا من ان الغرض ههنا هو نفي الامكان والحاجة في الماهية
كلام المص في الشرح حيث نقل عن الامام انه ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها
لكنها واجبة للاستغناء عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزائها واجبة اجيب بان الواجب من اجزاء تلك
المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لبرهان التوحيد والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب فظهر ان
هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها فقال اقول المطلوب ههنا كون المركب
ممكنا في ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد هذا **تحصيل انتقادي** اعلم انه يمكن ان يفهم
قولهم ماهية الواجب هي وجوده وانيته على وجهين احدهما ان الواجب الوجود ليس له حقيقة ووجود خاص
قائم بها بل المراد من الوجود الخاص به هو حقيقته على طريقة ما يقوله الاشعري في الماهيات الممكنة بالقياس
الى الوجود مطلقا وحاصله ان ذاته تغني غناء الوجود على قياس ما يقولون ان تعينه نفس ذاته وان صفاته
عين ذاته وثانيهما ان ليس له ماهية وحقيقة وراء وجوده الخاص به بل ماهيته وحقيقته عبارة عن وجود خاص

قائم بذاته فعلى الاول يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه انما هو كون ذاته بحيث ينتزع
منها الوجود بذاتها فذاته هو مناط الحصة من الوجود المطلق والمفرد منه ويكون هذا هو معنى كون وجود
نفس ذاته وعلى الثاني يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه انما هو كون ذاته فردا لها
من الوجود قائما بذاته لا بمهيته فيكون ذاته وجودا وموجودا باعتبارين ولعل هذا هو المراد بما
ورد في احاديث اهل بيت العصمة صلوات الله عليهم من انه تعالى شيء لا كالاشياء وفسر ذلك كما يقولون في
علم المجرد بذاته ان ذاته علم وعالم باعتبارين اما كونه وجودا فظاهر لكونه فردا من الوجود حقيقة واما كونه
موجودا فلكونه قائما بذاته ثابتا له الوجود حقيقة ثبوت الشيء لنفسه اذا كان الشيء قائما بذاته
لا بغيره بمعنى كونه غيرا فاقدا لذاته كما قالوا في صورة علم المجرد بذاته ان حقيقة العلم هو حضور مجرد عند
مجرد قائم بالذات وذات المجرد حاضرة عند ذاته بمعنى كونها غير غائبة عنه فهو باعتبار انه مجرد حاضر
عند مجرد علم وباعتبار انه مجرد حاضر عنده مجرد عالم ووجوب مغايرة الثابت لما ثبت له والحاضر لما
حضر عنده بالذات ثم في وضع اللغة على ان موافقة وضع اللغة غير لازمة
في الحقائق العلمية واما اذا كان الوجود قائما لا بذاته بل بمهيته فلا يصدق ان ذاته ثابتة له بل لغيره الذي
هو تلك المهية فلا يكون وجود المهية موجودة في الخارج مع كون الخارج ظرفا لنفس تلك الوجودات
فهذا هو سر كون الخارج ظرفا لنفس تلك الوجودات لا لوجوداتها وهذا الوجه الثاني هو مراد الحكماء
وهو المطابق للبرهان اما الاول فلتصريحهم به قال المص قدس سره في شرح الاشارات حقيقة الواجب
ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف لسائر الوجودات لقيامه بالذات وقال ايضا
الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود
الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم مهيته
هي انيته وقال بهمنيار في التحصيل ليس يجب ان يكون الكون في الاعيان هو كون الشيء لكن الحق والبرهان
اوجبا ان بعض الكون في الاعيان يقترن بشيء ما وبعضه لا يقترن بشيء وذلك لان الكون في الاعيان
الذي لا سبب له لو كان متعلقا بشيء كان ذلك الشيء سببا لذلك الكون وقد فرض ان لا سبب له وقال ايضا
ان نسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي يسببه يضيء كل شيء وهو مستغن من غيره
لو كان للضوء قيام بذاته لكنه بما برهن الاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود الاول ليس
له موضوع انتهى وما هيك في ذلك كلام الشيخ المنقول من الهيات الشفا من ان الاول لا مهية له
غير الانية وانه فان الواجب الوجود اذا كان نفس واجب الوجود لا شيئا اخر يكون ذلك الشيء واجب
الوجود كان نفس وجوب الوجود الذي هو تاكد الوجود وذلك ظاهر جدا واما الثاني اعني ان ذلك هو
المطابق للبرهان فلان كل شيء سوى نفس الكون لا يمكن ان ينفك عن الكون سواء كان منشأ لانتزاع
الكون بنفس ذاته او كان بامر زائد على ذاته الا ترى ان كونه بحيث ينتزع منه الكون بنفس ذاته كون
له سوى الكون المنتزع والذي يدل على ما ذكرنا صريحا كلام المص في شرح الاشارات حيث قال كون
المهية هو وجودها والمهية لا يتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود

فان

فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها
وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشئ ليس باعتبار العدم انتهى فواجب الوجود اذا لم يكن
نفس الكون بل كان ما بنفس ذاته منشا لانتزاع الكون فهو لا ينفك في الخارج عن الكون الزائد عليه في العقل
بالمعنى المذكور فلا يكون وجوده عين ذاته بل زائدا على ذاته كما في الممكنات وهو ممتنع بالبراهين المذكورة
ولا ينفع في ذلك كونه بنفس ذاته منشا لانتزاع الوجود لا بامر زائد فان ذلك ليس معنى عينية الوجود
بل هو عينية منشا انتزاع الوجود هذا والى الوجه الاول ذهب كل من لم يقل بان للوجود فردا سوى الحصة
ومع ذلك انتسب في هذه المسئلة الى الحكماء فهو في الحقيقة ماول عينية الوجود الى عينية منشا انتزاع
الوجود كما ذكرنا وسيد المدققين يذهب الى هذا المذهب لكن يجعل مناط موجوديته اتحاد هويته مع مفهوم
الموجود كما هو رايه في صدق جميع المشتقات لا كونها منشا لانتزاع الوجود بنفس ذاتها وان كان الوجود
انتزاعيا محضا عنده ايضا فهو يؤول عينية الوجود الى نفي الماهية الكلية عن الواجب وكونه نفس الموجود اي
هويته متحدة مع مفهوم الموجود من دون ان يكون بحيث يحلله العقل الى ماهية والى مفهوم الموجود كما ان المراد
من زيادة الوجود في الممكن هو كونه بحيث يحلله العقل الى ماهية والى مفهوم الموجود وبالجملة هو ينكر كون حقيقة
الواجب فردا من افراد الوجود ويبالغ في انكار كون الوجود فردا مطلقا ويجعلها فردا للموجود بما هو موجود
مجردا عن الماهية ويجعل موجوديته بالاتحاد مع مفهوم الموجود المطلق فهو يثبت له تعالى ذاتا مقابلة للموجود
وينفي عنه الماهية المعقولة التي من شانه ان يلاحظها العقل مجردة عن الوجود والعدم وحيث اعترض عليه
المحقق الدواني بان مفهوم الموجود لا محالة ماهية من الماهيات اجاب بانه لا خفاء في ان للموجودات ماهيات
وعوارض وحيث قالوا ليس الوجود نفس الماهية ولا جزئها اراد وا بالماهية ما يقابل العوارض لا ما يشملها
وليس مفهوم الموجود ماهية لشئ من الموجودات خارجية كانت او ذهنية وحيث اعترض عليه بانه ان اراد
بالموجود البحت مفهوم الموجود المطلق فهو ظاهر البطلان وان اراد انه فرد من افراد هذا المفهوم فجميع الماهيات
الموجودة كذلك فح يكون شيئا موجودا اذ الشئ الذي يصدق عليه هذا المفهوم مغاير لهذا المفهوم اجاب
بان الكلام في مفهوم الموجود وان الممكن الموجود يفصله العقل الى سماء موجودة والى ارض موجودة الى
غير ذلك فيجد في الممكنات ماهية ومفهوم الموجود ايضا والواجب لا يجري فيه هذا التفصيل ولا يجد العقل
هناك الا مفهوم الموجود البحت ولا يجري ان يكون مفهوم الموجود المطلق متحدا معه فبطلان الشق الاول
ثم ثم ما يجري فيه التفصيل المذكور ويمكن للعقل ان يجرده عن الوجود ويأخذ ماهيته بذاتها من غير امر
زائد عليها فلا يكون من هذه الحيثية موجودة ولا معدومة وكان وقوع كل منهما لعلة ولذلك ذهبوا الى
ان كل ذي ماهية فهو معلول وما لم يجر فيه التفصيل المذكور وهو الموجود البحت لا يمكن تجريده عن الوجود
فهو في ذاته يجب له الوجود فيكون واجبا بذاته ولا يكون معللا لا بذاته ولا بغيره ثم قال وبالجملة الموجود
البحت عبارة عن موجود لا يمكن ان يحصل منه في مدرك من المدارك الا ما هو عرضي بالقياس اليه
لا يمكن ان يحصل منه في العقل ما هو عبارة عن الذات حتى اذا لاحظ العقل ذلك الامر في نفسه يجد بحسب
الاعتبار الذهني غاربا عن الوجود فيحكم بان الموجودية لا محالة سببا فهو موجود بلا ذات معقولة لان ذاته

الموجود او الوجود ومن ثمة قال الشيخ في تعليقاته معنى قولنا مهيته انيته انه لا مهية له فكل ما خطر بالبال
فهو منزه عن ذلك وقال وكان العلامة المحقق الشارح للاشارات يعني المص قدس سره لو يطلع على ما نقلنا
من تعليقات الشيخ فحمل ما ذكر في الاشارات من ان مهيته انيته على ما هو ظاهر العبارة وبنى الكلام عليه
ولهذا خالف كلامه كلام الشفاء في هذا المقام حيث صرح في الشفاء بانه لا مهية له وانه يتراءى من
الاشارات ان له مهية هي الانية انتهى واقول وانت خبير بما ذكرنا انفا انه لو كان له ذات مغايرة للوجود
سواء كان من شانها ان تعقل او لا لكانت غير منفكة عن الوجود الذي هو زائد عليها فيكون في ذلك محتاجا
الى العلة وهذا معنى كلام الشيخ فيما مر من ان كل ما له مهية سوى الانية فهو معلول اذ ظاهر انه لا اثر
في ذلك لكون المهية من شانها ان يحصل في العقل او لا كيف وهو صرح بان كل ما يمكن ان يحصل منه في
مدرك من المدارك فهو عرضي بالنسبة اليه ولا شك في انه يحصل من تلك الذات في العقل مفهوم الموجود
فيكون مفهوم الموجود عرضيا بالقياس اليها وكل عرضي معلول لا محالة سواء كان معلولا للذات او لغيرها
وبالجملة اذا كانت للواجب ذات سوى الوجود فلا امتناع في ان يجردها العقل عن الوجود بمجرد ان تلك
الذات لا يمكن حصولها في العقل ضرورة ان تجريد الشيء عن الشيء لا يتوقف على حصول شيء منهما في
العقل بكنه ذاته فاذا لم يمتنع يلزم كون الواجب معلولا فان قلت اذا كان زيادة شيء على شيء في العقل
فقط ومعنى كون الزيادة في العقل هو ان للعقل ان يلاحظ احدهما بكنه مفهومه بدون ملاحظة الاخر
فيتوقف ذلك لا محالة على حصول كل منهما بكنهه في العقل قلت كون الزيادة في العقل يتوقف على كون الشيئين
بحيث لو فرض حصول احدهما في العقل لامكن انفكاكه عن ملاحظة الاخر على حصوله بالفعل ولا على
امكان حصوله ايضا فلو كان للواجب ذات سوى الوجود لكانت لا محالة بحيث لو فرض حصولها في العقل
لكان الحاصل منها غير الوجود اذ ذاك هو معنى كون الشيء له ذات سوى الوجود وبالجملة الوجود كما مر انما
هو كون الذات وليس بذات اذا فرض كونه قائما بنفسه لا بمهيته وذات غير نفسه يكون ذاتا هي عين الوجود
وفرد المفهوم الوجود وينبغي ان يعلم ان حقيقة الواجب انما يمتنع حصولها في العقل لكونها عين حقيقة
الوجود الخارجي يمتنع حصولها في الذهن والا لانقلب الذهن خارجا وهذا الامتناع ليس مختصا
بالواجب بل كل ما هو فرد للوجود الخارجي سواء كان قائما بذاته او بمهيته يمتنع ان يحصل في الذهن الا
انه لما كان الممكن حقيقته وذاته غير وجوده وحقيقة الواجب عين وجوده اختص امتناع حصوله لكنه
الذي هو الذات والحقيقة في العقل بالواجب دون الممكن فلو كان للواجب ذات سوى الوجود لم يمتنع
حصولها في العقل والحاصل ان الوجود الذي لا يمكن ان يحصل منه في العقل ما هو عبارة عن الذات لا
يمكن ان يكون غير الوجود لان كل ما هو غير الوجود من شانه ان يحصل في العقل ما هو عبارة عن الذات و
المهية المقابلة للوجود بالضرورة واما توهم المخالفة بين كون الواجب لا مهية له وكون مهيته انيته مما
لا ينبغي ان يقع من المحصلين **تتميم تحصيلي** هذا الذي ذكرنا كان بيان موجودية الواجب الوجود
وانه يكون فردا من الوجود قائما بذاته واما موجودية الممكنات فبقيام افراد حقيقية للوجود على الهيات
الممكنة قياما حقيقيا عقليا كما هو مذهب الحكماء لا بقيام الحصص الاضافية التي هي افراد اعتبارية خاصة

من

من اضافة هذا المفهوم الانتزاعي الى ماهية مهية عليها قياما اعتباريا على ما هو مذهب المتكلمين وذلك
لما عرفت من ان الماهية غير منفكة عن الوجود والكون في نفس الامر خارجا كان او ذهنا سواء انتزع منها هذا
المفهوم العام اولا ولا يكون الماهية منشأ لانتزاع هذا المفهوم منها وان كان باعتبار انتسابها الى الجاعل
وارتباطها به انتسابا وارتباطا صدوريا على ما هو اختيار كثير من محققي المتاخرين المعتنين بالحكمة كما
ان موجودية الواجب عندهم انما هي بكونه منشأ لانتزاع هذا المفهوم بنفس ذاته كما مر وذلك لما عرفت
ايضا من ان كون الماهية بتلك الحيثية كون مخصوص هو المراد من الوجود الخاص القائم بالماهية قياما حقيقيا
عقليا فلا ضرورة داعية الى نفي كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالماهية قياما حقيقيا وجعل الوجود منحصرا
في هذا المفهوم الذهني الانتزاعي المختص بالحصص الاضافية وجعل موجودية الماهية بكونها منشأ لانتزاع هذا
المفهوم لا بقيام ما هو فرد حقيقي لها وقد عرفت باعثهم على ذلك وهو ورود الاشكال المذكور سابقا على
ظاهر القول بكون الوجود ذا افراد حقيقية وقد اشرنا الى دفعه عند شرح قول المص ويتكثر بتكثر الموضوعات
والتفصيل ان ورود الاشكال كان من وجوه ثلثة احدها من حيث ان الماهية اذا انفكت عن الوجود في الخارج
كان الوجود صفة خارجية وقيام الصفة الخارجية بالماهية يتوقف على وجود الماهية قبل الصفة وهو محال في
صفة الوجود وثانيها من حيث ان الوجود هو نفس تحقق الماهية لا ما به تحقق الماهية وح يلزم ان يكون الوجود
امرا ينضم الى الماهية فتوجد به وهو ايضا مح لما مر وثالثها من حيث ان الحق عند المحققين هو ان المجعول نفس الماهية
لا الوجود ولا اتصاف الماهية بالوجود كما سيجيء وح يلزم كون الوجود ايضا مجعولا ووجه الدفع عن الوجه الاول
ما عرفت وهو ان قيام الصفة الخارجية انما يتوقف على وجود الموصوف اذا كانت الصفة خارجية اي موجودة
في الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا لوجودها الا اذا كانت خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها وعن الثاني
انه لا نم انه يلزم من كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالماهية قياما حقيقيا ان يكون ما هو فرد له امرا ينضم
الى الماهية بل الماهية اذا صدرت عن الجاعل فكانت كان كونها موجودة لا انه ليس كونها هو مجرد ما ينتزعه العقل
من المفهوم الذهني المشترك فان ذلك ليس مما لا ينفك عنه الماهية في الخارج لكونه فرع الانتزاع بل الكون الذي لا
ينفك الماهية عنه في الخارج هو كون خاص متحد مع الماهية في الخارج وهو المسمى بالانية وهو مختلف لا محالة باختلاف
الماهيات الا ان تلك الانيات المختلفة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي اشتراك الحقائق المختلفة في مفهوم عرضي
ومعنى كون عروض تلك الانيات للماهيات في النقل ما عرفت ان للعقل ان يعتبر الماهية من غير اعتبار تلك الانية وفي
الثالث هو ان المراد بكون المجعول هو الماهية هو نفي توهم ان تكون الماهيات ثابتات في العدم بلا جعل ووجود ثم
يصدر عن الجاعل الوجود واتصاف الماهية بالوجود فاذا ارتفع هذا التوهم فلا مضايقة في الذهاب الى
جعل الوجود والاتصاف بعد ان يفرض ان لا ماهية قبل الجعل والى هذا يؤول مذهب استاذنا الحكيم المحقق
الالهي قدس سره في القول بجعل الوجود فانه صرح بكون الوجود مجعولا بالذات والماهية مجعولة بالعرض على
عكس ما يقوله القوم ويطابقه كلام المص في شرح الاشارات حيث قال اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان لذلك
الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذن ههنا
امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود

وهو الحق

وهو المسمى بالمهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن مهية
اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لكونه صفة لها انتهى وهذا ليس كثيرا استبعاد فيه على ما حققنا
مذهب القوم من تحقق الافراد الحقيقية للوجود على نحو ما عرفته وانما الاستبعاد فيه على القول بكون الوجود
انتزاعيا محضا وذهنيا صرفا ومن تحقيقنا مذهب القوم ظهر ان المذهب المنسوب الى طائفة من المشائين
كما ليس الا مذهب القوم الا ان المتاخرين لم ياخذوه على وجهه فردوه عليهم فليثبت في جميع ما حققنا **التحقيق**
عرشي الاختلاف بين وجود ووجود انما يمكن على وجهين احدهما ان يكون وجود قائما بذاته لا بمهية
ووجود اخر قائما بمهية وثانيهما ان يكون وجود قائما بمهية ووجود اخر قائما بمهية اخرى فيكون الوجودان
المختلفين اختلاف المهيتين ولا يمكن تحقق الاختلاف في الوجود القائم بذاته لا بمهية بان يكون الوجودان
كل منهما قائما بذاته من دون مهية لان المغايرة في الوجود تابع للمغايرة في ذي الوجود وذو الوجود في
الوجود القائم بذاته انما هو نفس الوجود والمغايرة اعتبارية محضة كما عرفت فمغايرة ذي الوجودين
ههنا فرع على مغايرة الوجودين فلو كان مغايرة الوجودين تبعا لمغايرة ذي الوجودين لزم الدور وايضا المغايرة
بين الشيئين اما بالمادة او الموضوع او بتمام المهية او ببعض المهية اذ المغايرة بالعوارض فرع على المغايرة
باحد هذه الوجوه الاربعة فحيث لا ماهية ولا مادة ولا موضوع لا يتصور المغايرة والاختلاف اصلا
وهذا معنى قولهم لا مميز ولا اختلاف في صرف الشيء ومحضه فليتحفظ لهذا التحقيق فان بذلك تندفع الشبهة
المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة كما سيأتي انشاء الله **اشارة عرفانية** اعلم ان ما نقلنا من بعضهم
سابقا في توجيه كلام الصوفية في وحدة الوجود مما يناسب مذهب الحكماء على ما حققنا من تحقق الحقائق المختلفة
للوجود فانه اذا كان للوجود حقائق مختلفة متحققة يمكن ان يتفطن بكون تلك الحقائق غير مختلفة بتمام
الحقيقة بل بالشدة والضعف فيكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة في الظاهر التي هي المهيات بحسب
الشدة والضعف والكمال والنقص ولما كانت الوجودات المتفاوتة قائمة بالمهيات متعينة بتعيناتها لم يلزم
ان يكون اختلافها في نفس حقيقة الوجود ليلزم التشكيك في الذاتي بل في تعيناتها التابعة للمهيات المختلفة
وهذا في الحقيقة اختلاف في ظهور اثار الوجود قلة وكثرة بل لما كان اختلاف الوجودات كما عرفت تبعا
لاختلاف المهيات فمع قطع النظر عن المهيات لا اختلاف في حقيقة الوجود من حيث هي اصلا فيكون الفرق
بين هذا المذهب ومذهب الحكماء انهم يجعلون الواجبية بمرتبة واحدة هي تلك الحقيقة بشرط ان لا يتعين
بشيء من المهيات والصوفية يجعلون الواجبية لتلك الحقيقة لا بشرط ان يتعين بشيء من المهيات فيكون كل
حقيقة وجودية واجبية اذا اعتبرت من حيث هي هي مقطوعة النظر عن التعين وممكنة باعتبار اخذها
بشرط التعين فتكون الممكنات في الحقيقة هي التعينات والواجب هو الحقيقة المطلقة فلا يلزم تعدد و
تكثر فيما هو واجب ولا كون شيء من الممكنات فردا للواجب ولا حاجة الى ان يقال ان تلك الحقيقة غير متعينة
بتعين لا ينافي شيئا من التعينات كما ارتكبوه ليرد عليه ما اشرنا اليه سابقا بل هي متعينة بنفس ذاتها و
هذا التعين ينافي جميع التعينات حيث يمتنع ان يؤثر فيها شيء من التعينات ويقارنها مقارنة تاثير كمقارنة
العوارض المشخصة للمهيات وانما المقارنة التي للتعينات معها هي مقارنة تاثر وانفعال منها كمقارنة المعلول للعلة

ولا الى ان بقى ان ذلك طور وراء طور العقل الا ان يراد العقول العامية الوهمية فيكون اكثر المسائل العقلية
كذلك وهذا التوجيه انما هو على مطابقة ظاهر قولهم من ان الوجود مع كونه عين الواجب وغير قابل للتجزى و
الانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شئ من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها
وانما امتازت وتعددت بتقييدات وتعينات اعتبارية ويمثل لذلك امثلة لا حاجة الى ذكرها وقد يوجه بحيث
لا يلزم القول بالانبساط ومخالطته مع التعينات لعدم الامكان عروض الوجود الذى هو الواجب القائم
بذاته لشئ من الماهيات والدليل على كون الوجود هو الواجب ان كل مفهوم ومغاير لحقيقة الوجود كالانسان
مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه فى نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ
العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو فى كونه موجودا فى
نفس الامر محتاج الى غيره الذى هو الوجود وكل ما هو محتاج فى كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى
للممكن الا ما يحتاج فى كونه موجودا الى غيره سواء كان ذلك الغير موجدا له او وجودا له وكل مفهوم مغاير
للوجود ممكن ولا شئ من الممكن بواجب فلا شئ من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب
موجود فهو لا يكون الا الوجود الذى هو موجود بذاته ومستغنى فى كونه موجودا عن غير ذاته وان كان المتبادر
من لفظ الوجود بحسب اللغة ما قام به الوجود فان المتبع هو ما ادى اليه البرهان لا غير ولما وجب كون الواجب جزئيا
حقيقيا متعينا بنفس ذاته قائما بذاته وجب ان يكون الوجود ايضا لكونه هو الواجب كذلك فلا يكون الوجود مفهوما
كليا الممكن له افراد فهو جزئى حقيقى ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا
لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اى المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه على هذا يتصور عروض
الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم
بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع على ماهياتها فالوجود كلى وان كان الوجود
جزئيا حقيقيا كذا ذكره المحقق الشريف ملخصا لما ذكره بعض محققى مشايخهم وانه قال ولا يعلمه الا الراسخون
فى العلم وتبعه المحقق الدوانى فى اختيار هذا التوجيه ونسبه الى ذوق المتألهين وهو انما يناسب مذهب
المتكلمين النافين لكون الوجود ذا افراد حقيقية كما لا يخفى ولعمرى ان هذا التوجيه لا يسمن ولا يغنى من
جوع فان كون الوجود موجودا بذاته ومستغنيا فى كونه موجودا عن غير ذاته انما يسلم فى الوجود القائم
بذاته وهو الله لا يمكن ان يكون قائما بماهية من الماهيات ولا شبهة فى كونه واجب الوجود فمن اين يلزم انه لا
يكون وجود غيره قائما بالماهيات الممكنة وان يكون كل حقيقة وجودية قائمة بذاتها وما ذكر من وجوب
كون الوجود جزئيا حقيقيا انما هو فى حقيقة وجودية قائمة بذاتها فمن اين يلزم ان مفهوم الوجود الذى هو
الكون فى الاعيان ليس بكلى وليس له افراد حقيقية بعضها قائم بذاته وبعضها قائم بالماهيات الممكنة فان بنى
على ذلك ما بنى عليه مذهب المتكلمين من وجوه الاشكالات المذكورة فوجوه الدفع ايضا قد عرفت مع ان
الكلام فى هذا البيان المنقول وانه كيف يدل على ذلك المطلوب انما ثبتنا فى هذه المسئلة بهذا الطول
الذى لم يكن عنه من محيد لكونها ام اصول المعرفة واعظم مسائل التوحيد **المسئلة الثامنة
والعشرون** فى ان الوجود المطلق ليست بصفة عينية بمعنى كونها موجودة فى الخارج بل هى صفة

فى بيان ان الوجود المطلق ليس بموجود فى الذهن لا فى الخارج

عقلية

عقلية موجودة في العقل فقط والمشار المصنف بقوله والوجود اي المطلق من المحمولات العقلية فاشار
بقوله من المحمولات الى انه صفة البتة وليس بذات وبقوله العقلية الى نفي كونها عينية كالسواد والبياض
وقوله لامتناع استغنائه عن المحل بيان للدعوى الاولى وذلك لان مفهوم الوجود المطلق المشترك فيه
مفهوم مصدري ليس من شانه القيام بذاته والاستغناء عن المحل وهو ظاهر جدا وقوله وحصوله فيه
بيان للدعوى الثانية اي لامتناع حصول الوجود في المحل حصولا خارجيا او في الخارج فانه مذكور التزاما
والمال واحد وذلك لما مر مرارا من لزوم كون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود **المسئلة**
التاسعة والعشرون في ان الوجود من المعقولات الثانية والغرض منها هو التصريح بهذا الحكم والا
فهو لانه من المسئلة السابقة وكذا الغرض عد عدة من المعقولات الثانية فان كون الشيء معقولا ثانيا
من احوال الوجود فقال وهو اي الوجود المطلق من المعقولات الثانية وقد عرفت المراد من المعقول الثاني
وهو ان يكون الشيء مع كونه من العوارض العقلية مما لها ما يحاذيه في الخارج والوجود كان لانه من
المحمولات العقلية كما مر وليس في الخارج امر يطابقه والوجود الخاص المتحد مع الماهية في الخارج فهو وان كان
لكونه فردا للوجود المطلق مما يطابقه في الخارج لكنه ليس باعتبار كونه وجودا موجودا في الخارج
بمعنى كون الخارج ظرفا لوجوده بل المتصف بكونه موجودا في الخارج بهذا المعنى هو اعتبار كونه ماهية و
قد عرفت ان المراد من كون الشيء له ما يطابقه في الخارج ان يكون ما يطابقه موجودا في الخارج بالمعنى المذكور
هذا في الوجودات القائمة بالماهيات واما الوجود القائم بذاته فقد عرفت انه وجود باعتبار فهو باعتبار
كونه وجودا فرد للوجود المطلق ومطابق له لكنه ليس بهذا الاعتبار موجودا في الخارج بالمعنى المذكور بل
الموجود في الخارج بهذا المعنى هو لاعتبار الاخر اعني اعتبار كونه قائما بذاته وايضا لا يعتبر فيما
يطابقه كونه فردا بالذات للمفهوم بان يكون المفهوم ذاتيا له لا عرضيا وقد مر ان مفهوم الوجود المطلق عرضي
لافراده التي هي الوجودات الخاصة فلا اشكال اصلا وكذا اي من المعقولات الثانية العدم وجهاته اي
جهات الوجود والعدم يعني الوجوب والامكان والامتناع لما مر من كونها اعتبارية فليس لشيء منها ما يطابقه
في الخارج وكذا الماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية فان كل
واحد من المذكورات معدود من المعقولات الثانية والمراد بالماهية كون الشيء ماهو هو لشيء اخر مثل الحيوان
الناطق للانسان ماهية للانسان امر يعرض الحيوان الناطق اذا حصل في العقل وليس له ما يطابقه في الخارج
فان ما في الخارج هو الحيوان الناطق لا كونه ماهو هو للانسان وكذا الكلية والجزئية انما يعرضان للمفهوم
في العقل بالقياس الى امور اخر باعتبار صدقه عليها وعدمه وليس لهما ما يطابقانه في الخارج اذ ليس فيه موجود
هو كلية او جزئية والفرق بين الكلية والجزئية ان الاتصاف بالكلية ايضا انما هو في العقل بخلاف الاتصاف
بالجزئية فان زيدا جزئي في الخارج مع كون كل الوصفين عقليين والسر في ذلك هو ان مناط الجزئية
انما هو الحقيقية بالعوارض المشخصة وهي تكون في الخارج ومناط الكلية هو التجرد عنها وهو لا يكون الا
في العقل فتدبر وكذا الذاتية والعرضية واخواتها اعني كون الشيء ذاتيا لشيء اخر او عرضيا له او جنسا له
او فصلا له او نوعا له فان جميع ذلك امور عقلية ليس لها ما يطابقها في الخارج كما لا يخفى وقد تحقق

ولا الى ان بقى ان ذلك لوروده ماء طود العقل الا ان يراد العقول العامية الوهمية فيكون اكثر المسائل المتشابهة
كذلك وهذا التوجيه انما هو على مطابقة ظاهر قولهم من ان الوجود مع كونه عين الواجب وغير قابل للتجزى و
الانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات وظهر فيها فلا يخلو عنه شئ من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها
وانما امتازت وتعددت بتقييدات وتعينات اعتبارية ومثل لذلك امثلة لا حاجة الى ذكرها وقد هو جبه بحث
لا يلزم القول بالانبساط ومخالطته مع التعينات لعدم الامكان عروض الوجود الذى هو الواجب القائم
بذاته لشئ من الماهيات والدليل على كون الوجود هو الواجب ان كل مفهوم مغاير لحقيقة الوجود كالانسان
مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه فى نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ
العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو فى كونه موجودا فى
نفس الامر محتاج الى غيره الذى هو الوجود وكل ما هو محتاج فى كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى
للممكن الا ما يحتاج فى كونه موجودا الى غيره سواء كان ذلك الغير موجدا له او وجودا له وكل مفهوم مغاير
للوجود ممكن ولا شئ من الممكن بواجب فلا شئ من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب
موجود فهو لا يكون الا الوجود الذى هو موجود بذاته ومستغنى فى كونه موجودا عن غيره ذاته وان كان المتبادر
من لفظ الموجود بحسب اللغة ما قام به الوجود فان المتبع هو ما ادى اليه البرهان لا غير ولما وجب كون الواجب جزئيا
حقيقيا متعينا بنفس ذاته قائما بذاته وجب ان يكون الوجود ايضا لكونه هو الواجب كذلك فلا يكون الوجود مفهوما
كليا الممكن له افراد فهو جزئى حقيقى ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا
لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق اى المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه على هذا يتصور عروض
الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم
بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع على ماهياتها فالوجود كلى وان كان الوجود
جزئيا حقيقيا كذا ذكره المحقق الشريف ملخصا لما ذكره بعض محققى مشايخهم وانه قال ولا يعلمه الا الراسخون
فى العلم ويتبعه المحقق الدوانى فى اختيار هذا التوجيه ونسبه الى ذوق المتألهين وهو انما يناسب مذهب
المتكلمين النافين لكون الوجود ذا افراد حقيقية كما لا يخفى ولعمرى ان هذا التوجيه لا يسمن ولا يغنى من
جوع فان كون الوجود موجودا بذاته ومستغنيا فى كونه موجودا عن غيره ذاته انما يسلم فى الوجود القائم
بذاته وهو الله لا يمكن ان يكون قائما بماهية من الماهيات ولا شبهة فى كونه واجب الوجود فمن اين يلزم انه لا
يكون وجود غيره الله قائما بالماهيات الممكنة وان يكون كل حقيقة وجودية قائمة بذاتها وما ذكر من وجوب
كون الوجود جزئيا حقيقيا انما هو فى حقيقة وجودية قائمة بذاتها فمن اين يلزم ان مفهوم الوجود الذى هو
الكون فى الاعيان ليس بكلى وليس له افراد حقيقية بعضها قائم بذاته وبعضها قائم بالماهيات الممكنة فان
على ذلك مبنى ما عليه مذهب المتكلمين من وجوه الاشكالات المذكورة فوجوه الدفع ايضا قد عرفت مع ان
الكلام فى هذا البيان المنقول وانه كيف يدل على ذلك المطلوب وانما تبتنا فى هذه المسئلة بهذا الطول
الله لم يكن عنه من محيد لكونها اهم اصول المعرفة واعظم مسائل التوحيد **المسئلة الثامنة
والعشرون** فى ان الوجود المطلق ليست بصفة عينية بمعنى كونها موجودة فى الخارج بل هى صفة

فى بيان ان الوجود المطلق ليس موجودا فى الخارج

عقلية

عقلية موجودة في العقل فقط والبياض والمعنى بقوله والوجود اي المطلق من المحمولات العقلية فاشار
بقوله من المحمولات الى انه صفة البتة وليس بذات وبقوله العقلية الى في كونها عينية كالسواد والبياض
وقوله لامتناع استغنائه عن المحل بيان للدعوى الاولى وذلك لان مفهوم الوجود المطلق المشترك فيه
مفهوم مصدري ليس من شانه القيام بذاته والاستغناء عن المحل وهو ظاهر جدا وقوله وحصوله فيه
بيان للدعوى الثانية اي لامتناع حصول الوجود في المحل حصولا خارجيا او في الخارج فانه مذكور التزاما
والمال واحد وذلك لما مر مرارا من لزوم كون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود **المسئلة**
التاسعة والعشرون في ان الوجود من المعقولات الثانية والغرض فيها هو التصريح بهذا الحكم والا
فهو لانه من المسئلة السابقة وكذا الغرض عد عده من المعقولات الثانية فان كون الشيء معقولا ثانيا
من احوال الوجود فقال وهو اي الوجود المطلق من المعقولات الثانية وقد عرفت المراد من المعقول الثاني
وهو ان يكون الشيء مع كونه من العوارض العقلية مما ليس له ما يطابقه في الخارج والوجود كان لانه من
المحمولات العقلية كما مر وليس في الخارج امر يطابقه والوجود الخاص المتحد مع الماهية في الخارج فهو وان كان
لكونه فردا للوجود المطلق مما يطابقه في الخارج لكنه ليس باعتبار كونه وجودا موجودا في الخارج
بمعنى كون الخارج ظرفا لوجوده بل المتصف بكونه موجودا في الخارج بهذا المعنى هو باعتبار كونه ماهية و
قد عرفت ان المراد من كون الشيء له ما يطابقه في الخارج ان يكون ما يطابقه موجودا في الخارج بالمعنى المذكور
هذا في الوجود القائم بالماهيات واما الوجود القائم بذاته فقد عرفت انه وجود باعتبار وموجود باعتبار فهو باعتبار
كونه وجودا فرد للوجود المطلق ومطابق له لكنه ليس بهذا الاعتبار موجودا في الخارج بالمعنى المذكور بل
الموجود في الخارج بهذا المعنى هو الاعتبار الاخر اعني اعتبار كونه قائما بذاته وايضا لا يعتبر فيها
يطابقه كونه فردا بالذات المفهوم بان يكون المفهوم ذاتيا له لا عرضيا وقد مر ان مفهوم الوجود المطلق عرضي
لافراده التي هي الوجودات الخاصة فلا اشكال اصلا وكذا اي من المعقولات الثانية العدم وجهاته اي
جهات الوجود والعدم يعني الوجوب والامكان والامتناع لما مر من كونها اعتبارية فليس لشيء منها ما يطابقه
في الخارج وكذا الماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية فان كل
واحد من المذكورات معدود من المعقولات الثانية والمراد بالماهية كون الشيء ما هو هو لشيء اخر مثل الحيوان
الناطق للانسان فان مهية الانسان ما هو عرض الحيوان الناطق اذا حصل في العقل وليس له ما يطابقه في الخارج
فان ما في الخارج هو الحيوان الناطق لا كونه ما هو هو للانسان وكذا الكلية والجزئية انما يعرضان للمفهوم
في العقل بالقياس الى امور اخر باعتبار صدقه عليها وعدمه وليس لهما ما يطابقانه في الخارج اذ ليس فيه موجود
هو كلية او جزئية والفرق بين الكلية والجزئية ان الاتصاف بالكلية ايضا انما هو في العقل بخلاف الاتصاف
بالجزئية فان زيدا جزئي في الخارج مع كون كلا الوصفين عقليين والسر في ذلك هو ان مناط الجزئية
انما هو المخصوصية بالعوارض المشخصة وهي تكون في الخارج ومناط الكلية هو التجرد عنها وهو لا يكون الا
في العقل فتدبر وكذا الذاتية والعرضية واخواتها اعني كون الشيء ذاتيا لشيء اخر او عرضيا له او جنسا له
او فصلا له او نوعا له فان جميع ذلك امور عقلية ليس لها ما يطابقها في الخارج كما لا يخفى وقد تحقق

المراد من المعقول الثاني سابقا فليرجع الى هناك ان احتيج اليه **المسئلة الثلثون** في مباحث واحكام
متعلقة بالوجود والعدم باعتبار حصولهما في الذهن واعتبار العقل اياهما فاشار اليها بقوله وللعقل
ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض والحكم بالتناقض بين النقيضين متوقف على تصور النقيضين فيصف
العقل صورتي النقيضين وصورتا النقيضين نقيضان لكون الحاصل في الذهن حقائق الاشياء على التحقيق
فيلزم اجتماع النقيضين ولكنه لا استحالة فيه لكون ذلك بحسب الوجود الغير الاصيل والمستحيل انما هو
اجتماعهما بحسب الوجود الاصيل كما مر من ان اتصاف الذهن بصورة الحرارة ليس اتصافه بالحرارة مع كون صورة الحرارة
هي حقيقتها وكذلك للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه فيلزم اتصاف العقل بالوجود والعدم معا كذلك
الوجود اصيل والعدم ظلي فان العدم ايضا يكون اصيلا وظليا ولا استحالة في اجتماع الوجود الاصيل والعدم الظلي
كما لا استحالة في اجتماع العدم الاصيل والوجود الظلي وذلك لعدم كونهما متناقضين وحتى عدم العدم اي رفع
العدم المطلق فيكون المراد من تصور الرفع هو التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق واما ان المراد من العدم
هو المعدوم فلانه الذي يلزم من كونه موجودا في العقل اجتماع النقيضين يحتاج الى الدفع كما ذكرنا لا العدم
وايضا هو القسيم للثابت والمختص بكون صحة الحكم عليه من حيث انه متصور بل التناقض لا العدم اذ لا فرق بين
العدم وسائر المفهومات في صحة الحكم وفي انه لا يتوهم من الحكم عليه تناقض ليحتاج الى الدفع واما ان المراد هو المعدوم
المطلق فلانه لا شاهد في تصور العقل لعدم المعدوم من وجه لينبه عليه بان يمثل العقل المعدوم المطلق في الذهن فيصير
موجودا ذهنيا فان التمثل في العقل هو الوجود الذهني وانما قال ذلك لان الرفع فرع الوجود ويرفعه اي ذلك
التمثل في الذهن الذي هو الوجود الذهني بان يفرض ذلك المتمثل غير متصف بهذا التمثل ايضا فيكون ذلك التمثل
ثابتا باعتبار كونه متمثلا في الذهن وغير ثابت باعتبار فرض عدم اتصافه بهذا التمثل ايضا وهذا معنى قوله وهو ثابت
باعتبار وقسيم اي للثابت باعتبار وقوله وصح الحكم عليه اشارة الى الجواب عن الشبهة المشهورة وهي انهم حكموا بان
الحكم مطلقا سواء كان ايجابا او سلبا يستدعي تصور المحكوم عليه ويلزم من هذا ان المعدوم مطلقا يمتنع الحكم
عليه لامتناع تصوره والا لم يكن معدوما مطلقا مع ان هذا حكم بالامتناع عليه فموضوع هذه القضية هو المعدوم
المطلق قد حكم عليه بانه لا يمكن الحكم عليه فهو موضوع صحة الحكم عليه بنقيضها الذي هو عدم صحة الحكم عليه فيلزم
اجتماع النقيضين وتقرير الجواب انه انما يصح الحكم على المعدوم المطلق في قولهم كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه من
حيث انه متصور ومتمثل في الذهن ولا تناقض لان موضوع هذه القضية ذو جهتين احديهما كونه متمثلا
في الذهن وموجودا فيه بالفعل وبهذه الجهة صار محكوما عليه بهذا الحكم والاخرى كونه معدوما مطلقا
لا بالفعل بل بالفرض وبهذه الجهة يسري الحكم بامتناع الحكم اليه فلا يلزم اتصافه بالنقيضين من جهة واحدة
بل من جهتين ولا استحالة فيه فان الموضوع في الحقيقة اثنان احدهما موجود والاخر مفروض والحاصل
ان معنى قولنا المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه ان هذا المتمثل في الذهن لو لم يكن متمثلا فيه لامتنع الحكم عليه فلا
اشكال اصلا وفي بعض النسخ بدل هذا القول قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض والحال
ان احدا قد يجاب بان المحكوم عليه في هذه القضية انما هو مفهوم المعدوم المطلق وهو ليس بمعدوم بل موجود في
الذهن وكل من الكليات وما يمتنع عليه الحكم انما هو افراد هذا المفهوم ويسري الحكم بامتناع الحكم اليها مع كونها

غير موجودة

غير موجودة اصلا لكونها متحدة مع المفهوم الموجود في الذهن وهذا بناء على كون الحكم في القضايا المحصورة
على المفهوم لانه هو الموجود في الذهن حقيقة دون الافراد ولكن يسري منه الحكم اليها على ما هو مذهب القدماء
والمحققين كما قيل ويرد على هذا الجواب ان الفرد اذا كان متحدا مع المفهوم الموجود في الذهن كان هو ايضا
موجودا فيه بهذا الاعتبار فلم يكن معدوما مطلقا فليتدبر لئلا يتوهم وروده على ما قررنا ولهذا اي ولان
للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء يقسم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز مع اعتقاد
ذلك وجود ما ليس بثابت في الذهن المستلزم لثبوته في الذهن بالضرورة لكن لا محذور فيه لما عرفت وفي بعض
النسخ ولهذا انقسم الموجود في الذهن فالمثال واحد قوله وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض
له هوية لكان حكمها حكم الثابت جواب دخل مقدر تقريره ان الحكم بالامتياز يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين
هوية في العقل ويلزم ان يكون لما ليس بثابت في الذهن هوية فيه وهو ممتنع بالضرورة وتقرير الجواب منع
ذلك الا ترى ان العقل يحكم بامتياز اللاهوية عن اللاهوية وليس للاهوية هوية ولو سلم وفرض ان يكون لما
ليس بثابت هوية كان حكم الهوية حكم الثابت فكما يمكن ان يكون امرها ثابتا باعتبار غير ثابت باعتبار كامر
كذلك يمكن ان يكون له هوية باعتبار ولا تكون له هوية باعتبار بلا محذور واذا حكم الذهن على الامور الخارجية
بمثلها بعضها اذا كانت القضية خارجية وحقيقية بان يكون الحكم فيها باتحاد الطرفين في الخارج اما محققا
او اعم من ان يكون محققا او مقدرا فانتج يكون الطرفان كلاهما موجودين في الخارج كليا ما بالذات كما
في حمل الذاتيات مثل الانسان حيوان او بالعرض كما في حمل العرضيات مثل الجسم ابيض وزيد اعمى لا مثل الانسان
ممكن لان الحكم فيه على الموجود الذهني بالموجود الذهني اذ معنى اتحادهما في الذهن وان تفرق ان يكون
الموضوع وجود في الخارج وجب التطابق بين النسبتين النسبة الحكمية والنسبة الخارجية والمراد بكون
النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها في صحيحه اي في صحيح الحكم والا فلا ويكون
صحيحه باعتبار مطابقته لما في نفس الامر اي وان لم يكن الحكم على الامور الخارجية بالامور الخارجية
بان لم يكن الحكم بالاتحاد في الخارج كما مر بل كان الحكم باتحاد الطرفين في الذهن ويكون القضية لا محققة
والحكم على الامور الذهنية بالامور الذهنية والطرفان موجودان في الذهن وان كان لاحدهما او لكليهما
وجود في الخارج ايضا كما عرفت فلا يجب في صحيحه المطابقة لما في الخارج بل تكون صحته باعتبار مطابقته
لما في نفس الامر فمعناه نفس الشيء في حد ذاته على ان يكون المراد بالامر هو الشيء نفسه فمعنى كون
الشيء موجودا في نفس الامر هو كونه موجودا في حد ذاته والمراد من كونه موجودا في حد ذاته هو كونه
موجودا مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتباره المعتبر سواء كان ذلك الوجود في الخارج او في الذهن فان
كون الوجود في الذهن لا يستلزم ان يكون بفرض الفارض فان نفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن
من وجه اذ كل ما في الخارج فهو في نفس الامر من غير عكس وليس كل ما في الذهن فهو في نفس الامر اذ ما هو
في الذهن ما هو مجرد فرض الفارض لا غير كوجود الخمسة وليس جميع ما هو في الذهن دون الخارج
فهو مجرد فرض الفارض اذ منه ما ليس بفرض فارض كجنسية الحيوان مثلا وبين الخارج والذهن عموم من وجه
فان انية الواجب مثلا لا يمكن ان يحصل في ذهن من الاذهان ولما كان الحكم هو ايقاع الذهن نسبة بين الشيئين

هي اتحادهما في الوجود على ما هو المراد من الحمل كما سيأتي سواء كان الوجود خارجيا او ذهنيا فهو اعني الحكم حكاية وايجادا
عن نسبة واقعة هي المحكي عنها وهي خارجية لا محالة عن الحكاية سواء كانت خارجية او ذهنية وهذا هو المراد من
قولهم ان الصدق هو مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية والا فالنسبة مطلقا ليست الا ذهنية فهذه النسبة
الخارجية وتلك النسبة مطلقا ليست الا ذهنية فهذه النسبة الخارجية بهذا المعنى منقسمة الى النسبة الخارجية والنسبة
الذهنية والمراد بالخارج ههنا هو خارج الذهن والنسبة الخارجية بهذا المعنى المقابلة للنسبة النفس الامرية
في كلام المص وهي بالمعنى الاول هي نفس النسبة النفس الامرية التي هي اعم من النسبة الخارجية بالمعنى الثاني مطلقا
ومن النسبة الذهنية من وجه فتدبر حق التامل حتى يظهر لك كيفية التفصي عن الاشكال الذي يورد ههنا في مطابقة
النسبة الذهنية للنسبة النفس الامرية المتحققة في ضمن النسبة الذهنية لو جوز كون المطابق غير المطابق وقد مر
سابقا وتوضيحه ان النسبة الذهنية التي هي الحكم بمعنى الايقاع وفرض الفارض بالفعل مغايرة لنفسها من حيث
هي بحيث لو لم يوقعها ويفرضها بالفعل لكانت من شانها ذلك كما في زوجية الاربعة ومناطها كون الاربعة في حد
ذاتها بحيث لو اعتبرها معتبر لحكم بزوجيتها بخلاف زوجية الخمسة فان الخمسة ليست بهذه المثابة في حد ذاتها
بل نقول مرتبة تقرر الماهية سابقة على تقرر الوجود مطلقا كما مر فاذا كانت الاربعة زوجا مسبوقا على كون الاربعة
زوجا في حد ذاتها الا ترى انه يصح ان نقول انما حكمت بكون الاربعة زوجا لان الاربعة في حد ماهيتها زوج
وليس حال الزوجية بالقياس الى الخمسة كذلك هذا واما ما يقال من ان نفس الامر هو العقل الفعال فكل حكم مطابق
لما فيه فهو صادق وكل ما ليس كذلك فهو كاذب فقال المحقق الشريف فيه ان هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى
الا على وجه بعيد وهو ان يجعل الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات وايضا يتعذر وصف الاحكام
الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وقد يعترض ايضا بان ما ذكروه من ارتسام صور العقوليات
في جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين ما في الذهول والنسيان جار في الاحكام
الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب
صادقة في نفس الامر انتهى واجاب المحقق الدواني عن الاعتراض الاول بان المطابقة لا يتوقف على المغايرة بالذات
والاعتبارية متحققة كما مر وايضا المفهوم من كلام ارسطاطاليس في اثولوجيا ان علم المبادي اجل من ان
يوصف بالصدق وانما هو الحق بمعنى انه مطابق للواقع لا المطابق للواقع وعن الثاني بان المطابق لما ارتسم فيه
من حيث تصديقه به صادق وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون
مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما يحفظ فيجوز ان يكون العقل الفعال شانه مع الصواذق
الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط فيكون عالما به من حيث التصور لا من حيث التصديق وقيل
عليه انه ح يكون العقل الفعال خزانة لمتعلق التصديق لا لنفس التصديق فلم يحفظ التصديق بالكواذب بدون
تظهر الفرق بين الغفلة والنسيان فيه فالاظهر ان يختار ان العقل الفعال خزانة العلوم واللازم
من كونه خزانة للتصديق بالكواذب بارتسام صور التصديق بالكواذب فيه لا ارتسام نفس التصديق
بها فلا يلزم كونه مصدقا بالكواذب متصفا بالتصديق بها لان مدار الاتصاف على حصول الصفة للموصوف
بنفسها لا بصورتها هذا اذا حرفت هذا فعلى قوله لا امكان تصور الكواذب هو انه انما يجيء صحة النسبة الذهنية

وجوب المغايرة بين المطابق والمطابق محمد استدرك

الذهنية

التي هي الحكم بالاتحاد في الوجود الذهني المطابقة لما في نفس الامر لانه لو لم يجب لكان كل نسبة ذهنية صحيحة صادقة
والتالي باطل لان ههنا نسبة متصورة كاذبة لا محالة كما في قولنا الخمسة زوج وهي نفس النسبة التي هي مجرد الحكاية
وهي تجرد فرض الفارض وليست هناك نسبة محكي عنها مطابقة لها لا في الخارج ولا في الذهن فالمراد من التصور
هو المطلق المتحقق ضمن الحكم **المسئلة الحادية والثلثون** فيما يتعلق بالحمل ولتمهيد ذلك قال
ثم الوجود والعدد قد يحملان وقد يربط بهما المحمول والا فقد مر ذلك في اول بحث المواد الثلاث ثم قال والحمل اي
الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه اي ذاتا ووجودا وتغايرهما من وجه اخر اي مفهوما فمعنى الحمل المفيد
هو ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا اما وجوب الاتحاد من وجه فلان معنى الحمل ذلك واما ان ذلك الوجه
هو الوجود والذات دون المفهوم فلاستحالة اتحاد المفهوم مع تعدد الذات والوجود واما وجوب المغايرة من وجه اخر
هو المفهوم فلانه لولا ذلك لم يكن الحمل مفيدا بل كان حمل الشيء على نفسه لو اريد تعريف الحمل مطلقا
الحمل مطلقا قيل الحمل هو الحكم باتحاد المتغايرين مطلقا سواء كان بحسب المفهوم او بحسب الاعتبار وقد يقال الحمل هو
الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كان الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل او الكثرة الصرفة لم يصدق
وكما ان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية وغير ذلك فكذا الحمل الا ان اشهر افراده هو الحكم بالاتحاد في الوجود
ولذلك قد يخص البحث به ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود ثم الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودين
بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على الموجودات او يكون الموجود بالحقيقة احدهما والاخر موجودا بالعرض كما في حمل
العرضيات عليها وصحة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا يعني ان ما به الاتحاد وهو الذات اعني ما صدق
عليه المفهومان قد يكون عين احدهما اي يكون احد المفهومين تمام حقيقة ما صدقا عليه سواء كان موضوعا كقولنا
الانسان كاتب او محمولا كقولنا الكاتب انسان وقد يكون ثالثا اي لا يكون احد المفهومين بل مفهوم ثالث
تمام حقيقة ما صدقا عليه كقولنا الكاتب ضاحك فان شيئا من مفهومي الكاتب والضاحك ليس تمام حقيقة
ما صدقا عليه اعني زيدا مثلا بل انما تمام حقيقته مفهوم الانسان والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر
ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو استدعاه جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا تقريره ان الحمل صح والا
وجب التغاير ليفيد فاذا وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير لولاه لم يكن بينهما مناسبة
بل كان كل منهما اجنبيا عن الاخر كما بين السواد والرومي بخلاف البياض والرومي فلولا القيام لم يكن حمل
احدهما عليه ولو حمل من الاخر عليه واذا وجب قيام احدهما بالاخر فالاخر يجب ان لا يتصف به في نفسه والا يجتمع
المثلان فيلزم قيام الشيء بما ليس يتصف به وهو جمع النقيضين فان قيل بيان امتناع الحمل يشتمل على الحمل
لا محالة فيلزم ابطال الشيء بنفسه اجيب بان له ان يقول اما ان يكون الحمل صحيحا او لا والثاني نفس المطلوب فلا حاجة
الى بيانه وعلى الاول يتم البيان ويلزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا ولا يرد عليه
انه يلزم ح بطلان ما ادعاه وهو قوله الحمل صح لان غرضه ابطال الحمل الايجابي وربما يجرد دعواه بسلب الصحة
عن الحمل على ان له ان يقول مقدمتي الزامية لكم وهذا الزامي لكم فيلزمكم الاعتراف بفساد الحمل وتقريره الجواب
منع استدعاء الحمل القيام مطلقا لصحة قولنا كل انسان ناطق مع عدم تصور القيام بين الكل والجزء والاجنبية انما يلزم
لو لم يكن مع عدم القيام اتحاد بالذات ولو سلم فلانه استدعاء اعتبار عدم ما هو قيامه بالاخر بل الذي يستدعيه

المسئلة الحادية والثلثون
في ان الوجود والعدد قد
يحملان او الحمل يستدعي
اتحاد الطرفين
من وجه
ومن وجه التغاير
من وجه

لئلا يلزم اجتماع المثلين موعدا عنبا القائم وهو ابن من اعتبا عدم لا يلزم اجتماع النقيضين واثبات
الوجود للمهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها جواب شك يورد على حمل الوجود على المهية ايجابا تقريره
ان اثبات الوجود للمهية يقتضي ثبوت الوجود لها ليصح الحمل ولا يكون ثابتا للمهية المعدومة لاجتماع النقيضين فيكون
ثابتا للمهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها والجواب ان الوجود لا يثبت للمهية المعدومة ولا للمهية الموجودة
بل للمهية من حيث هي وقد مر بيان ذلك فلا يلزم اجتماع النقيضين ولا وجود المهية قبل وجودها فان قيل
ثبوت الشيء للشيء اذا كان فرع ثبوت المثبت له يلزم من ثبوت الوجود للمهية وجود المهية قبل ثبوت الوجود لها
فيلزم وجودها قبل وجودها الا محذور غاية ما في الباب انه اذا كان المثبت له هو المهية من حيث هي وكان الوجود
غير موجود في الخارج لا يلزم اشكال في اثبات الوجود الخارجي للمهية لكون الوجود السابق ذهنيا والمسبوق
خارجيا لكن الاشكال في اثبات الوجود الذهني بل المطلق باق بحاله فيلزم كون المهية موجودة بالوجود الذهني
قبل ان تكون موجودة بالوجود الذهني وكذا موجودة بالوجود العلمي قبل ان تكون موجودة بالوجود العلمي ولا يخفى
استحالته ومع قطع النظر عن استحالته كيف يصح قوله اثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها قلنا
نعم هذه شبهة قد انكر المحقق الدواني لاجلها قاعدة الفرعية التي قد تلقيها الجمهور بالقبول وادعوا كونها ضرورية
جدا كما مر مرارا وذهب الى ان ثبوت الشيء للشيء لا يجب تأخره عن ثبوته في نفسه وان استلزم ثبوته في نفسه او
كان عين ثبوته في نفسه وحمل كلام المتقدمين هنا اشارة اليه واستشهد بكلام الشيخ في التعليقات من قوله وجود
الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها
الى الوجود حتى تكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال وجوده
في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه
هو نفس وجود موضوعه وجود غيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك الغير وقوله اذا سئل هل
الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب انه موجود بمعنى ان حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجودية فا
الوجود الذي للجسم هو موجودية الجسم كحال البياض والجسم كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه البياض والجسم
هذه كلمات الشيخ قال ويتلخص منها ان نسبة الوجود الى المهية ليست كنسبة سائر الاعراض فان تلك الاعراض
تصير موجودة بتلك النسبة بل هي عين وجودها والمهية تصير بنسبة الوجود اليها موجودة بل هي عين
وجودها فلا جرم لا تتأخر عن وجود المهية انتهى انا اقول ما يتلخص من كلمات الشيخ حق وصدق ولكن لا يقتضي
ذلك انكار قاعدة الفرعية والفرار منها الى الاستلزام كما زعمه ولا استثناء الوجود عن تلك الكلية كما
زعمه غيره وذلك لان مقتضى تلك القاعدة الكلية هو ان ثبوت شيء لشيء يتأخر عن وجود المثبت له وصريح كلام
الشيخ ان ثبوت الوجود للمهية ليس ثبوت شيء لشيء بل هو نفس ثبوت شيء وهذا هو الجواب عن الشبهة المذكورة
وهو المراد من كلام المقررة فان قلت اذا لم يكن ثبوت الوجود للمهية مستدعيا لكون المهية موجودة قبله
فلم لا يجوز ان يكون اتصاف المهية بالوجود الخارجي في الخارج ولم حكموا بكونه في العقل قلت قد مر مرارا ان
المراد من نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج هو نفي كون الوجود موجودا في الخارج قائما بالمهية بان يكون
الخارج ظرفا لوجود الوجود على ما هو شأن سائر الاعراض لا نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج بان يكون الخارج

ظرفا لنفس الوجود

ظرفا لنفس الوجود الوجود على ما هو شان سائر الاعراض لا نفس كون الاتصاف بالوجود في الخارج بان يكون الخارج ظرفا لنفس
الوجود كيف وقد نقلنا سابقا من كلام المص في شرح الاشارات ان الماهية لا تنفك عن الوجود لا في الخارج ولا
في الذهن وان الحكم بكون الاتصاف بالوجود في العقل انما هو لان للعقل ان يعتبر الماهية دون الوجود ويميز بينهما
ويجعل احدهما موصوفا والاخر صفة لا لكون الاتصاف بالوجود مقتضيا للوجود السابق وسلبه عنها لا
يقتضي تميزها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب ثم يورد على
حمل الوجود على الماهية سلبا اعني سلبه عنها وهو معنى حمل العدم عليها تقريره ان سلب الوجود عن الماهية يقتضي
تميزها عن غيرها من الماهيات لتتعين له من بينها وهو يقتضي وجودها فحصول الوجود للماهية شرط لسلبه عنها وهو
جمع للنقيضين وتقريره الجواب انا لا نم ان سلب الوجود عن الماهية يقتضي تميزها ان اريد تميزها في الخارج بل انما
يقتضي نفيها اي انتفائها في الخارج لا انه يقتضي اثبات انتفائها في الخارج بمعنى ان يكون في الخارج امر ثابت
هو الانتفاء ليلزم من ذلك ثبوتها في الخارج ومسلم ان اريد تميزها في الذهن فانه لازم البتة لكنه ليس بشرط
لسلب الوجود عن الماهية اعني للاوقوعها وانتفائها بل هو شرط للحكم بالانتفاء من غير محذور واما اذا كان المسلوب
هو الوجود الخارجي فقط واما اذا كان المطلق او الذهني فلان اللازم من كون الوجود الذهني شرطا للحكم ح ان يكون
هذا الحكم مشروطا بتصور الماهية وكونها موجودة في الذهن لا ان يكون انتفائها ذهنا او مطلقا مشروطا بذلك
هذا واما ان الحكم بكون الماهية منفية ومعدومة مطلقا او في الذهن هل يمكن ان يكون مطابقا للواقع وصادقا في
نفس الامر لا فقال المحقق الشريف ان كان ارتسام المفهوم في القوى العالية وجودا ذهنيا لها فلا الا
ان يراد التقييد بالقوى البشرية والا فان لم يكن تصور الشيء بوجه ما وجودا له في الذهن بل تصوره بكنهه
امكن صدق ذلك الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصورات الشيء وجودا له في الذهن احتيج في تصحيح ذلك الحكم
الى تقييده بزمان سابق عليه ولا حق به او ببعض الاذهان والحمل والوضع من المعقولات الثانية فانا اذا
قلنا الجسم مسود فليس هناك في الخارج امر قائم بالسواد هو الحمل ولا بالجسم هو الوضع بل ان هما الا امران
يعتبرهما العقل كما في سائر المعقولات الثانية على ما عرفت بقي الان اشتقاقا اي في المحمول والموضوع على
افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة والاعم على الموصوف والاخص اولى من العكس والوضع بالعكس ولما كانت
الموصوفية تناسب الموضوعية فان الصفة والموصوف في الحقيقة محمول وموضوع اورد حكمها عقيب حكم
الحمل والوضع فقال وليست الموصوفية ثبوتية والا تسلسلت لكونها من الامور المتكررة فلو كانت موجودة
في الخارج لزم ان يتصف بها امر في الخارج لاستدعائها المحل لا محالة فيحصل موصوفية اخرى في الخارج وهكذا
الى غير النهاية فهي اي من المعقولات الثانية كالحمل والوضع ولعلها انما احتاجت الى التنبيه لخلافها لكونها من
الاوصاف التي يكون الخارج ظرفا لا نفسها فتشبه بالموجودات الخارجية بخلافهما فتدبر

المسئلة الثانية والثلثون

في انقسام الوجود الى ما بالذات والى ما بالعرض كما قال ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات
وهو ما يكون الوجود المنتزع منه حمله له كالاشخاص الموجودات العينية مثل زيد هذا الفرس وكليات الكليات الذاتية
والعرضية الثبوتية عند من يقول بوجود الطبائع في الخارج كما هو الحق مثل الانسان والحيوان والضاحك والابيض
وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون الوجود المنتزع منه حمله له بل لامر اخر يصدق هو عليه بوجه ما كالانسان

الصادق على الفرس والاعمى الصادق على زيد بل جميع العرضيات الصادقة على معروضاتها وكجميع المفهومات الكلية عند
من لا يقول بوجود الطبايع في الخارج وهذان القسمان موجودان لكون لوجودهما حقيقة وان كان باعتبار ما صدق
عليه الثاني اذ الصادق وما صدق عليه متحدان بوجه اما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي فانه وان قيل لمسمى زيد
الموجود في الخارج الجاري لفظه على اللسان والمنقوش صورة لفظه على اللوح انه موجود في العبارة وفي الكتابة لكن
ذلك اطلاق مجازي لان الموجود في العبارة والكتابة ليس مسمى زيد لا ما هو متحد معه بوجه بل في الاولى ما يدل على
صوته الذهنية الدالة عليه وفي الثانية ما يدل على لفظه الدال على صوته الذهنية الدالة عليه فصح الاطلاق وليس الا
علاقة الدلالة فظهر الفرق بينهما وبين ما سماه موجودا بالعرض

المسئلة الثالثة والثلثون

في ان المعدوم هل يعاد ام لا اختلفوا فيه فذهب اكثر المتكلمين الى جوازه لزعمهم انه مما يتوقف القول بحشر الاجساد
عليه وذهب الحكماء وجماعة من المتكلمين الى امتناعه مع القول بصحة الحشر الجسماني لعدم قولهم بانعدام الاجساد
بالكلية بل اما بفساد صورها وبقاء موادها مع تجرد النفوس الناطقة وبقائها واما بتفرق اجزائها وخروجها
عن الانتفاع ويؤولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى ويؤيده قصة ابرهيم على نبينا وعليه السلام كما يأتي
تفاصيل ذلك في بحث المعاد ان شاء الله تعالى واختاره المصنف قال والمعدوم لا يعاد ثم اختلفوا فادعى بعضهم الضرورة
فيه واستحسنه الامام فقال في المباحث المشرقية ونعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض
عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع وقد بينا ان اعادة المعدوم نظير الطفرة في المكان
فكما ان الطفرة في الزمان وكما ان حصول جسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر من دون حصوله في امكنة ما بينهما
محال بالبديهة كذلك حصول الشيء في زمان بعد حصوله في زمان سابق عليه من غير ان يحصل في الزمان الذي بين الزمانين
محال بالبديهة واحتج آخرون بوجوه اشار المصنف الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة
العود وتقريره ان معنى الاعادة هو ان يكون الشيء موجودا في زمان ثم عدم في زمان ثان ثم وجد في زمان ثالث ولا شك
في انه اذا عدم كان قد بطل ذاته فلا يكون ذاته ثابتة بناء على ما مر من منافاة الوجود للثبوت فلو كانت ذاته ثابتة
في الزمان الثاني لامكن لا محالة ان يحكم على الموجود في الزمان الثالث انه هو الموجود في الزمان الاول وقد اعيد
كما في الصفات الخ لا يلزم من انعدامها عن الذات الموصوفة بها انعدام ذات الموصوف وبطلانها مثل الجسم اذا كان ابيض
في زمان ثم زال عنه البياض في زمان ثان ثم اعيد عليه البياض في زمان ثالث فانه لا شبهة في صحة الحكم على
الابيض في الزمان الثالث بانه هو الابيض في الزمان الاول وعلى الابيض في الزمان الاول انه هو الذي عاد
ابيض في الزمان الثالث واما اذا لم يكن الذات ثابتة كما في صورة زوال الوجود فان نسبة الوجود الى الماهية ليست نسبة
العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات لم يكن الحكم على الموجود الثالث انه هو الموجود
الاول وعلى الموجود الاول انه هو الذي اعيد في الزمان الثالث وذلك لعدم استمرار الذات فلا يكون الموضوع
واحدا الا ترى انه لو فرض انه موجود مستانف لم يكن نسبة المفروض انه موجود مستانف اليه اعتبر ذلك بنقش
حرف كتب في اللوح ثم محي ثم كتب في ذلك الموضع ذلك الحرف بعينه بنقش آخر كتب في ذلك الموضع ابتداء من دون
ان كتب فيه اولا ثم محي فمعنى كلام المصنف انه يمتنع الاشارة الى المعدوم الذي قد بطل ذاته فلا تكون ثابتة ليحكم عليه انه
هو الذي اعيد فلا يصح ذلك الحكم عليه لا يصدق لعدم وحدة الموضوع فان قلت المعدوم وان بطل ذاته في الخارج

لكنها ثابتة

لو لم يكن ذلك الموجود في الوقت الاول

لكنها ثابتة في الذهن فيصح الحكم عليها قلت الموجود في الذهن ليس هو الموجود في الخارج بعينه بل مثله كما مر ولا يرد
معناه انه يمتنع الحكم عليه لاستدعاء الحكم بصحة العقود وجود المحكوم عليه كما حمل عليه الشارحون بل بنا على ما مر
في تقرير هذا الدليل فاعترضوا عليه باستدعاء الحكم عليه سواء كان بصحة العقود وسلبها بل بصحة الوجود والحدوث
مطلقا ذلك فيلزم ان لا يصح الحكم عليه بامتناع العقود ايضا ولا على معدوم بصحة الايجاد مطلقا الى غير ذلك من الاعتراضات
وكيف يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال وما ذكرنا هو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في التعليقات اذا وجد
الشيء وقتا ما ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت آخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد اما اذا عدم فليكن
الموجود السابق او ليكن معا الذي حدث وليكن الحدث الجديد ج وليكن ب في الحدوث والموضوع و
الزمان وغير ذلك ولا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون آمنسوبا اليه دون ج فان نسبة
آ الى امرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة التي ننظر هل يمكن ان تختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا
فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للآخر فان قيل انما هو اولى لب دون ج لانه كان لب دون ج فهو يفسر
هذه النسبة واخذ المطلوب في بيان نفسه بل يقول الخصم انما كان لج بل اذا صح مذهب من يقول ان الشيء قد يوجد
فيفقد من حيث هو موجود ويبقى من حيث انه بعينه ذاتا ولم يفقد من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود
امكن ان يقول بالاعادة الى ان يبطل من وجوه اخرى اذا لم يسلم ذلك ولم يجعل المعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة
لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون قد كان له آ وهو الموجود السابق دون الحادث الآخر بل اما ان يكون
كل واحد منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا واذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع
كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر فان استمر موجودا واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار والموضوع
الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في
نفسه ذاتا واحدة بقي له الاثنينية الصرفة لا غير وقال في الشفاء بعد ما اثبت ان المعدوم ليس بشيء وثابت
انه لا اشارة اليه ولا يخبر عنه بهذه العبارة ومن تفهمنا هذه الاشياء يتضح له بطلان قول من يقول ان المعدوم
يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود وذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو
وجد بدله فرق فان كان مثله انما ليس هو لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك فقد
صار المعدوم موجودا على النحو الذي اومأنا اليه فيما سلف انتهى كلامه اشار الى الوجه الثاني بقوله
ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان الموجود في الزمان الاول والثالث شيء واحد بعينه
وقد انعدم ذلك الشيء وبطل ذاته في الزمان الثاني وهو متخلل بين الزمان الاول والثالث فيتخلل العدم
الذي فيه بين الموجودين فهما الذين هما واحد بعينه كما هو المفروض وهو اعني تخلل العدم بين الشيء ونفسه
بديهي البطلان كيف وهو بعينه تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو اخص من تقدم الشيء على نفسه بالذات
الذي لا شبهة في بداهة بطلانه فان قيل لا نسلم لزوم تخلل العدم بين الشيء ونفسه بل اللازم هو تخلل
العدم بين وجودي شيء واحد بعينه بحسب وقتين وبطلانه ثم قلنا لما كان طرفا ان العدم مستلزما لبطلان الذات
وعدم كونها ثابتة لزم من تخلله بين الوجودين تخلله بين الموجودين بالضرورة كيف واختلاف الوجود يستلزم
اختلاف الذات لكون الوجود اما عين التشخص او ما قاله فلا يتصور تعدد الوجود مع وحدة الذات التشخصية

واعلم

واعلم ان صاحب المواقف جعل هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة حيث قال والحكم بدعوى الضرورة تارة
ويلتجئ الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة فيكون
الوجود بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه واورد عليه شارح المقاصد انه مخالف
لكلام القوم والتحقيق فلا ضرورية مقدمة الدليل لا يوجب ضرورية المدعى هذا واشار الى الوجه الثالث
بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ اي لو اعيد المعدوم لم يبق فرق بين المعاد وبين الموجود الاول الذي هو قبل
الانعدام لكون الزمان من المشخصات كما سبق فيلزم اعادته فتقدير الكلام لو اعيد المعدوم لاعيد بعينه فانه
لم يبق فرق بينه اي بين المعاد من حيث هو معاد وبين المبتدأ من حيث هو مبتدأ اذ الفرق انما كان بكون المبتدأ في
الزمان الاول والمعاد في الزمان الثالث فاذا اعيد الزمان الاول ايضا مع وصف اوليته لكونه من عوارضه
الذاتية كان المعاد ايضا في الزمان الاول بل المبتدأ ايضا في الزمان الثالث فيكون من حيث هو مبتدأ
معادا ومن حيث هو معاد مبتدأ وهذا جمع بين المتقابلين ايضا وهو معنى قوله وصدق المتقابلان عليه فعند فان
قلت الفرق بينهما ان المبتدأ كان قبل الانعدام والمعاد بعده قلت لما وجب في المعاد اعادة زمانه السابق ايضا
وهو سابق على زمان الانعدام فيصدق على المعاد ايضا انه قبل زمان الانعدام ثم انه يلزم من اعادة الزمان التسلسل
فيلزم ايضا ولا فرق بين الزمان المبتدأ والمعاد اللذين قد تخلل العدم بينهما الا بالقبلية والبعدية الزمانيتين
اعني يكون الاول في زمان سابق والثاني في زمان لاحق واذ باختلاف العوارض الغير المشخصة لو فرض لا يتعدد
الشخص بالضرورة فضلا عن ان تخلل الزمان بينهما فيكون الزمان زمان ويلزم اعادته وهكذا فيتسلسل
والى هذا اشار بقوله ويلزم التسلسل في الزمان هكذا وقع بصيغة المضارع في النسخ والظاهر هو الماضي فهذه
المفاسد الثلاثة مترتبة على لزوم اعادة الزمان الذي هو التالي ولهذا جعلناها دليلا واحدا وجعلها
العلامة والشارح القديم ثلث دلائل بحمل المبتدأ على مستأنف مثل المفروض معادا بدلا عنه وبناء
صدق المتقابلين على لزوم اعادة الزمان الذي هو من المشخصات وتخصيص لزوم التسلسل بامتناع اعادة
الزمان وذلك بجعل كل واحد من المفاسد دليلا على حدة للمقدم المذكور وتقرير الاول لو اعيد المعدوم لم
لم يبق فرق اي لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه في وقت اعادته فلم يبق فرق بين المعاد
والمثل المبتدأ الا بان المثل ليس هو الذي عدم فيلزم الاشارة الى المعدوم فيلزم ثبوت المعدوم وتقرير الثاني
لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان معا بيان الملازمة لو اعيد فاذا اعيد الوجود فالوجود الثاني اما غير
الوجود الاول فلا يكون المعاد هو الموجود الاول بل موجود اخر غيره واما عينه فيكون ذلك الشيء بعينه
مبتدأ ومعادا فيصدق المتقابلان عليه وتقرير الثالث لو اعيد الزمان الذي قد عدم لزم التسلسل
في الزمان اذ لم يبق فرق بين الزمان المبتدأ والمعاد اللذين قد تخلل بينهما العدم الخ لا بمجرد كونها مفاسد
ثلاثة كما توهمه الشارح القوشجي حيث قال وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من
المفاسد الثلاثة انتهى فتدبر والوجه هو ما ذكرنا لان حمل المبتدأ على المستأنف يوجب التكرار لكونه معتبرا
في الوجه الاول واما كون الزمان من المشخصات فقد اعترضوا عليه بانا قاطعون بان زيدا الموجود الساعة هو
الذي كان موجودا بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك ينسب الى السفسطة وحكوا انه قد وقع هذا البحث بين

الشيخ مع احد تلامذته الذي كان مصرا على كون الزمان من المشخصات فقال ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزم
الجواب الا في غير من كان نباحثك وانت ايضا غير من نباحثني فهمت التلميذ واقول سابقا في مبحث التشخص ان كون
الزمان من جملة المشخصات انما هو بالاضافة الى السابق واللاحق بمعنى ان زمان الشيء لا يمكن ان يكون مشتركا فيه
بين ما هو سابق عليه بالزمان او متاخر عنه بالزمان لا مطلقا فلو اعيد الموجود في الزمان الاول في الزمان الثاني
يجب ان يعاد الزمان الاول في الزمان الثالث ايضا والا لزم اشتراك زمان واحد بين ما هو سابق عليه و
متاخر عنه وايضا يمكن ان يقال ان في الموجودات الزمانية زمانا ما من ازمنة وجود الشيء على نحو الاتصال
من جملة المشخصات كما ان اينا ما ووضعا ما وكيفا ما من الاينات الواردة عليه الاوضاع المبتدلة عليه و
الكيفيات العارضة له الى غير ذلك من الاعراض المكتنفة به على سبيل الاتصال كذلك وهذا لا يمكن انكاره وهو
كان فههنا لانه اذا اعيد المعدوم يجب ان يعاد معه زمان ما من ازمنة وجوده على سبيل الاتصال لكونه من
جملة مشخصاته فاذا اعيد مع اعادة المعدوم زمان ما من ازمنة وجوده على سبيل الاتصال يترتب عليه
المفاسد المذكورة لا محالة والمقطوع عدم كونه مشخصا والمعدوم خلافه من السفسطة انما هو الزمان المخصوص
لا زمان ما من ازمنة الوجود بل الامر في هذا بالعكس من ذلك والحكاية المنقولة على تقدير ثبوتها لا تدل
الا على ان للموجود في بعض الرسائل هو مطابقة بهمنيار والشيخ بالدليل على بقاء الذات في الانسان وجواب
الشيخ عن ايراد بهمنيار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كيف يجعلني المسموع منه مع تجويزك تبدل
الذات فاعلها متوهمة منه لا يخفى ان غرض الشيخ من هذا الجواب التنبيه على بداهة بقاء الذات دليل اخر
على امتناع اعادة المعدوم وهو ان اعادته بعينه يستلزم اعادة جميع اسبابه من الحوادث المتسلسلة الغير
المتناهية وهو محال فليتامل والحكم بامتناع العود لا لازم للمهية جواب عن استدلال القائلين بجواز اعادة
المعدوم وتقريره ان عود الوجود للمعدوم بعد الوجود لو كان ممتنعا لكان ذلك الامتناع مستندا اما الى مهية
المعدوم نفسها او الى لازمها واما الى عارض من عوارضها وعلى الاول والثاني يلزم ان لا يوجد ابتداء
لان عود الوجود عبارة عن الوجود ثانيا فاذا كان المهية او لازمها منشا لامتناع الوجود ثانيا يلزم ان
يكون منشا لامتناعه ابتداء فان الاولية والثانوية لا اثر لهما في ذلك ضرورة ان مقتضى ذات الشيء ولازمه
لا يتخلف بحسب الازمنة وعلى الثالث يكون منشاء الامتناع جائز الزوال فيجوز زوال الامتناع فيكون
العود جائزا وهو المطلوب وتقرير الجواب ان حكمنا بامتناع العود انما هو لا لازم للمهية اي لمهية المعدوم
بعد الوجود وذلك الامر هو وصف العدم بعد الوجود وهذا الوصف لازم لمهية المعدوم بعد الوجود
لا ينفك عنها اصلا ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود ابتداء اذ ليس هناك وصف العدم بعد الوجود الذي
هو منشا للامتناع وذلك لانه لا يتحقق هناك مهية المعدوم بعد الوجود اعني المهية الموصوفة بهذا الوصف
ليتحقق لازمها الذي هو وصف العدم بعد الوجود ليلزم من عدمه تحقق الامتناع هناك تخلف مقتضى لازم
المهية عنه وحاصل الجواب منع وسند اي لا نم انه لو كان منشا الامتناع هو المهية او امر لازما للمهية يلزم
امتناع وجودها ابتداء لجواز ان يكون الامتناع مختصا بالمهية المقيدة بوصف العدم بعد الوجود ويكون
منشا الامتناع امرا لازما لهذه المهية المقيدة من حيث انها مقيدة ولا يتحقق حيث تجرد المهية من هذا

التقييد

التقييد كما هو عند الابتداء فلا يلزم تخلف مقتضى اللازم عنه هناك بل المتحقق هناك عدم اللازم لعدم
ما هو ملزوم له من حيث هو ملزوم وظهر من هذا التقرير انه لا يتعين في الجواب اختيار كون منشأ الامتناع هو
المهية لجواز اختيار كونه هو المهية بشرط لا يتعين اختيار الشق الاول لجواز اختيار الشق الثاني ايضا اعني
كون منشأ الامتناع عارضا من العوارض فيتسع دائرة الجواب بعد ايضاح ذلك ان كل عارض اذا قيد المعروض
به يصير لازما فوصف العدم بعد الوجود لازم للمهية المقيدة به عارض للمهية المطلقة فنقول ان اراد المستدل
بالمهية المهية المقيدة فمختار كونه عارضا لها ولا يلزم ما هو مطلوبه اعني جواز زوال الامتناع لجواز ان يكون
ذلك العارض ممتنع الزوال عن المهية المقيدة به جائز الزوال عن المهية المطلقة والحكم بامتناع العود مختص بالمهية
المقيدة واعلم ان هذا السند كان باعتبار التصرف في الموضوع اعني المهية المعدمة وقد يسند المنع باعتبار
التصرف في المحمول اعني الوجود المعاد فيجوز ان يكون الوجود الذي يقتضي المهية ولازمها امتناعه هو
الوجود المقيد بكونه بعد العدم الطاري فلا يلزم امتناع الوجود مطلقا او المقيد بقيد اخر اذ لا يلزم من
امتناع الاخص امتناع الاعم او الاخص الاخر ولا من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امكان الاخص امكان
اخص اخر وكون الوجود امرا واحدا في نفسه غير مختلف الا بالاضافة على تقدير تسليمه لا يقتضي مساواة افراده الخاصة
بالاضافة في الامتناع والامكان والوجوب كما توهمه صاحب المواقف ولنعلم ايضا ان منشأ الامتناع على
تقدير كلا السندين انما هو اجتماع وصفي العدم اللاحق والوجود السابق ودعوى الضرورة في خلافه غير
مسموعة فلا يتجه ما توهمه الشارح القوشجي من انا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع
والا لم يتصف مهية بالحدوث على الثاني ولم يخرج مهية من العدم على الاول وكذا المسبوقية بالوجود والا لم
يتصف مهية بالبقاء على الثاني واما على الاول فلان الوجود الاول ان لم يفد المهية زيادة استعداد القبول
الوجود ثانيا فبالضرورة لا ينقصها عما هي عليه من قابلية الوجود ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في
في هذا الامتناع هذا واعلم ان المتكلمين جعلوا ذلك دليلا اخر تقريره على ما في شرح المقاصد ان المعدوم
الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان افاده زيادة استعداد القبول الوجود على
ما هو شأن سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليته للوجود ثانيا اقرب و
اعادته على الفاعل اهون ويشبه ان يكون هذا هو المراد بقوله تعالى هو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه
وان لم يفده زيادة الاستعداد فعلوم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع
الاوقات والجواب عنه يستفاد مما مر تقريره اذا اردت ان مهية المعدوم من حيث هي قابلة للوجود مطلقا فهو
مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون مهية المعدوم المسبوقة بالوجود ايضا قابلة للوجود ولا ان يكون مهية من حيث
هي قابلة للوجود المسبوق بالعدم الطاري وان اردت ان مهية المعدوم على اي وجه اتفق قابلة للوجود على اي وجه
اخذ فهو ممنوع ولا يلزم الانقلاب من الامتناع ضرورة ان الممكن ما يكون مهيته من حيث هي قابلة للوجود مطلقا وكذا
الممتنع ما يكون مهيته من حيث هي غير قابلة للوجود مطلقا على ان حديث الامر مهية مما يبتني على ثبوت المعدوم
واورد عليه ايضا ان المقبول اذا حصل بالفعل فقد برئ القابل من جميع مراتب استعداده وما ليس في القابل
استعداده لا يمكن حدوثه فكيف يصير قابليته للوجود اقرب وكيف نعلم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات

من قابليته

من قابلية الوجود في جميع الاوقات واما الامور التي فالمراد منها ما يكون من جهة القابل بزيادة استعداد
القبول لا ما يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية فان نسبة قدرة الفاعل تعم الى الكل على السوا
فهي ايضا راجعة الى الامر الثاني قال شارح المقاصد الاقرب ان يحمل الاعادة التي جعلت امورا على اعادة
الاجزاء وما تفرقت من المواد الى ما كانت عليه من الصور والتاليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها
الذي انشاها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم
به دليل اخر للمتكلمين اقناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه الامكان كما
قال الحكماء كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يزدك عنه قائم البرهان والجواب
ان الدليل على امتناع اعادة المعدوم قد قام على ما عرفت على ان الاصل ههنا على ما قال المحقق الدواني
ان كان بمعنى الكثير الراجح فكون اكثر ما لم يقم دليل على استحالته ووجوبه ممكنا غير ظاهر وان كان بمعنى
ما لا يمتنع عنه الا بدليل فهو باطل لان الوجوب والامكان والامتناع ليس شيء منها اصلا بهذا المعنى
بل كل منها مقتضى ماهية موضوعة فما لم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله ومعنى ما قاله
الحكماء ان ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر بل يترك في بقعة الامكان العقلي
الذي مرجعه الاحتمال لا انه يعتقد امكانه الذاتي كيف وقد ذكر الشيخ في كتبه ان من قعود ان يصدق من
غير دليل فقد انسلخ عن فطرة الانسانية **المسئلة الرابعة والثلثون** في انقسام
الموجود الى واجب الوجود وممكن الوجود وبيان طرف من احوال الممكن من حيث الامكان لا مطلقا فانه سيجيء
في المقصد الثاني واما بيان احوال الامكان نفسه فقد سبق كما ان احوال الوجوب قد سبق بيانها واحوال
الواجب سيجيء في المقصد الثالث فنقول وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية فان العقل يحكم حكما ضروريا
بان الموجود اما ان يكون بحيث يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو الواجب او لا يجب له الوجود بالنظر الى
ذاته وظ انه لا يجب له العدم ايضا لفرض كونه موجودا وهو الممكن ولا احتمال للموجود سوى ذلك وردت
على الوجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه على ما هو شان مورد القسمة في كل تقسيم من ان لا يقيد بشيء
من القيود ولا بعدمه بل يوخذ مطلقا لا بشرط من القيود قابلا للقيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان
الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود جواب شك يورد فيقال معنى الامكان هو تساوي نسبة
الماهية الى الوجود والعدم وكونها قابلة لكل منهما وكل ماهية اما موجودة واما معدومة ولا يمكن الخلو
منهما فاذا حكم على ماهية بامكان الوجود فان كانت موجودة فلا يقبل العدم لاستحالة اجتماع النقيضين
وان كانت معدومة فلا يقبل الوجود لذلك بعينه فلا يصح الحكم بالامكان على الماهيات وتقرير الجواب
ان كون الماهية اما موجودة واما معدومة وعدم خلوها عنهما لا يستلزم ان يكون الحكم عليها ايضا منحصرا
في حال الوجود والعدم بان يكون الحكم اما باعتبار الوجود واما باعتبار العدم لجواز ان يكون باعتبار
نفسها من حيث هي لا بشرط ان تكون موجودة لا بشرط ان تكون معدومة فانه يصح اعتبارها وملاحظتها
كذلك وان كانت غير منفكة عن احدهما فان عدم اعتبار شيء لا يستلزم عدمه كما مر مرارا ثم الامكان قد يكون
الذي في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اعلم انه كما ان المحسوسات قد يكون بعضها الة لملاحظة بعض اخر

منها ولا يكون هو من حيث هو آلة الملاحظة غير ملحوظ بذاته فلا يمكن ان يحكم عليه من هذه الحيثية بحكم
من الاحكام ضرورة وجوب كون المحكوم عليه من حيث هو محكوم عليه ملحوظا بذاته ملتفتا اليه بنفسه
كالمرآة فانها محسوسة بنفسها وآلة لاحساس ما يرتسم فيها من الصور المحسوسة فاذا نظر الناظر اليها ليبصر فيها
صورة وجهه المرتسمة فيها لا يلتفت في هذه الحالة من حيث انه ناظر الى صورته الى المرآة ولا يلاحظها بذاتها
مع كونها محسوسة له في هذه الحالة لا محالة فلم يمكنه الحكم عليها في هذه الحالة ومن هذه الجهة بشيء من
الاحكام بخلاف ما اذا نظر فيها ملتفتا الى نفسها ملاحظا لجوهرها فانه يمكنه ان يحكم عليها بأي حكم اراد
كذلك المعقولات قد يكون آلة الملاحظة غيرها من المعقولات غير ملتفت اليها من حيث نفسها وذلك كجميع
الصور العلمية الحاصلة من الاشياء في الذهن مثل صورة السماء الحاصلة في ذهنك فانك اذا التفت اليها من
حيث انها صورة السماء يكون آلة لملاحظتك السماء وليست بملحوظة في نفسها ولا يمكنك ان تحكم عليها من
هذه الجهة وفي هذه الحالة بانها جوهر او عرض ثم اذا جعلتها ملحوظة بذاتها والتفت اليها من حيث نفسها
اعني من حيث انها شيء من الاشياء وحاصل في ذهنك امكنك ان تحكم عليها بانها جوهر او عرض الى غير ذلك
وكذلك المعقولات المدركة بتلك الصور العلمية من حيث انها معقولات قد يكون بعضها آلة لملاحظة بعضها غير ملحوظة
بنفسها وغير ملتفت اليها بذاتها مثل الامكان واللزوم والوجود والاتصاف وامثال ذلك فالامكان مثلا
معنى معقول اذا اعتبره العاقل ليعرف به حال الماهية التي هي معقول آخر بالقياس الى الوجود والعدم يكون
آلة له في تعرف حال الماهية والوجود ولا يلتفت اليه ح باعتبار نفسه ولا يمكنه من هذه الجهة ان يحكم عليه
بانه موجود ام لا ممكن وجوده ام واجب الى غير ذلك ثم اذا التفت اليه بنفسه يمكنه ان يحكم عليه بانه معنى موجود
في الذهن وغير موجود في الخارج وانه واجب وجوده وثبوته للماهية بناء على انه لازم لماهية الممكن كما مر الى
غير ذلك وغرض المص من هذا الكلام دفع شك يورد فيهنا فيقال اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه
به والا لامكن زوال الامكان عن ماهية الممكن وهو مخ لما مر من ان الامكان لازم لماهية الممكن ووجب
اتصافه بذلك الوجوب لما ذكرنا وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات لتلازم الحدود المذكورة وتقرير الجواب
ان الامكان حين يحكم على الماهية باتصافها به آلة لنا في التعقل لملاحظة حال الماهية فلا يكون ملحوظا
بذاته فلا يمكن الحكم عليه ح انه واجب الثبوت للماهية ام لا نعم اذا التفتنا اليه في نفسه نحكم عليه بانه واجب ثبوته
للماهية وهذا الوجوب ايضا حين نحكم ان الامكان واجب الثبوت للماهية غير ملحوظ بذاته لكونه آلة لملاحظة
حال الامكان فلا يمكن ان يحكم عليه بانه واجب الثبوت للامكان الا اذا نظر الى ذلك الوجوب من حيث نفسه
وهكذا نظهر ان الحكم على الماهية بالامكان لا يستلزم الحكم على الامكان بالوجوب او عدم الوجوب ليلزم جواز
زوال الامكان او التسلسل نعم لو امكننا ان نعتبر الوجوب ووجوب الوجوب ووجوب وجوب الوجوب وهكذا
الى غير النهاية للزم التسلسل لكن ينقطع اعتبارنا لا محالة فينقطع السلسلة وهذا الشك مع جوابه يجريان
في جميع المفهومات التي يتكرر نوعها بمعنى انه اذا فرض وجود فرد منها انفرض وجود فرد آخر كاللزوم مثلا فيقال
لو لزم شيء شيئا لزم لزومه وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين
اللازم والملزوم ويجاب بان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث انه حالة بين اللازم والملزوم

بهذا الاعتبار

وبهذا الاعتبار الذي لم يعرف مثالها وليس من هذه الجهة محكوم عليه بشيء من الاحكام وثانيهما من حيث انه
مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل من هذه الجهة يحكم عليه بانه يجب لزومه اللازم وهكذا حتى ينقطع الاعتبار
بجميع امثال هذه الامور يجب كونها اعتبارية لئلا يلزم التسلسل في الخارج وينقطع بانقطاع الاعتبار واعلم ان معنى كون
الشيء كاللزوم مثلا اعتباريا ليس انه باختراع العقل ليلزم انه لولم يعتبره العقل او فرض عدم عقل وذهن
لم يكن متحققا فيتحقق الانفكاك بل معناه كونه موضوعا ما في نفس الامر بحيث لو اعتبره العقل لانتزع منه مفهوم
المحمول فانك قد عرفت مرارا ان انتفاء مبدأ المحمول في ظرف لا يستلزم انتفاء الحمل فيه فان قلت انتفاء مبدأ
المحمول كاللزوم وان لم يستلزم انتفاء الحمل لكن بعض تلك اللزومات موضوع ايضا لبعض اخر فانتفاؤه يستلزم
انتفاء الحمل ضرورة ان ثبوت شيء لشيء وان لم يستلزم ثبوت الثابت لكنه يستلزم ثبوت المثبت له قلت حكمنا
بانتفاء اللزومات التي هي مبادي المحمولات ليس معناه انها ليست موجودة بوجود متعين بالكلية بل معناه انها موجودة بوجود متغاير وان كانت موجودة بوجود
ما ينتزع منه اعني الموضوع الاصلي فالقدر الضروري من ثبوت المثبت له اعم من ان يكون ثبوتا علميا او
او بثبوت المنتزع منه اذا كان الاثبات بحسب نفس الامر لا في الخارج كما في الاعتباريات فليتدبر وحكم الذهن
على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي قد مر ان الحكم اذا لم يكن بالامور
الخارجية على الامور الخارجية لم يجب في صحة اعتباره مطابقته لما في الخارج بل لما في نفس الامر والامكان
كذلك لانه ليس من الامور الخارجية لما مر من كونه اعتباريا مع كونه محمولا على المعدومات ايضا ولعل الغرض
من هذا الكلام تحقيق كون اتصاف الممكن بالامكان بحسب العقل كما هو شان المعقولات الثانية لا دفع توهم
من ذهب الى كون الامكان خارجيا متمسكا بانه لو لم يكن كذلك لم يكن الحكم بالامكان على الممكن صحيحا بناء
على توهم وجوب المطابقة لما في الخارج في صحة الحكم مطلقا والا لكان المناسب ايراده فيما سبق حيث اثبت
اعتبارية الامكان **المسئلة الخامسة والثلاثون** في حاجة الممكن الى المؤثر والحق ان الحكم
بها ضروري كما قال والحكم بحاجة الممكن الى المؤثر الذي هو في قوة الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح ضروري
اولي يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه بان يتصور الممكن من حيث تساوي طرفاه بالنظر الى ذاته ويتصور المؤثر
من حيث ان المراد منه ما به يترجح احد الطرفين المتساويين للممكن على الاخر فانه بعد هذين التصورين
يحصل الجزم بلا توقف بان الممكن يحتاج في حصول الوجود او العدم له الى مرجح لا محالة وقد يشكك في كون هذا
الحكم اوليا بانا اذا عرضنا هذه القضية على عقولنا وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين
والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالجلاء والخفاء فاشار الى دفعه بقوله وخفاء التصديق لخفاء
التصور غير قادح في كونه اوليا لان التصديق الاولي انما لا يتوقف حصوله بعد تصور الاطراف على شيء اخر
لخفائه وعدم حصوله قبله لا يقدح في اوليته فالاولي قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافه اما لنظريتها
او لقلة الاسباب المقتضية لالتفات الذهن والتصديق المذكور كذلك فانه قد يتصور الممكن من حيث انه موجود
او معدوم او شيء اخر لا من حيث انه ممكن متساوي الطرفين لذاته لعدم الالتفات الذهني اليه الى معنى
التساوي لاحتياجه في حصول هذا المعنى له الى النظر فان الحكم بكون التساوي ثابتا للممكن من الاسباب
المقتضية لالتفات الذهن الى تصور الممكن بعنوان كونه متساوي الطرفين فكون هذا الحكم نظريا مما يوجب

خفاء

خفاء التصور المذكور وان كان من الاوليات وليس المراد ان نظريته هذا الحكم مما يوجب نظرية التصور المذكور
كما توهم فيتوقف في الحكم المذكور لاجل ذلك فان قيل ما اشعر به كلامه من كون اختلاف الاوليات في الخفاء
والجلاء منحصرا في ان يكون لخفاء تصور الاطراف وان كان مشتهرا فيما بين القوم لكن لمانع ان يمنعه
لجواز اختلافها في انفسها بالنظر الى الاذهان المتفاوتة بل بحسب الاوقات المختلفة بالقياس الى ذهن واحد
كيف لا وبعض الاشخاص يفرق بين النظم والنثر بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما اصلا وكذا بين الالحان المنتظمة
والمتنافرة قلنا ان مراد القوم انه اذا كان حكم ما بديهيا اوليا بالنسبة الى جماعة فلا يتصور الاختلاف فيه
بالخفاء والجلاء بالنسبة الى هؤلاء وذلك مما لا شك فيه وليس مرادهم ان ما يكون اوليا جليا بالنسبة الى جماعة
لا يجوز ان يكون خفيا بالنسبة الى اخرين واما ما ذكر من الاختلاف في التفرقة بين النظم والنثر والالحان
المنتظمة والمتنافرة فجوابه ان القضية التي حكم فيها بالتفرقة المذكورة من قبيل الوجدانيات لا من قبيل
الاوليات والكلام ليس الا فيها وهذا اعني كون الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروريا مذهب الجمهور
وبعضهم انكر كونه ضروريا وذهب الى كونه كسبيا فاستدل عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم
تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين ووقوع احدهما
بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب ان التساوي بحسب الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات
وهو غير لازم فان قيل الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انه لا ثالث قلنا نفس المتنازع فيه
هو انه يجوز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب الثاني ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد لان الترجيح بلا مرجح بديهي البطلان محمد السعيد
ترجيح امر حادث بعد ان لم
يكن فيكون وجوديا فلا بد له من محل وليس هو الا ترك تاخره عن الترجيح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلا بد
منه والجواب ان الترجيح مع الوجود لا قبله ولو سلم فقيام ترجيح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان
على ان كون الترجيح وجوديا بمعنى كونه امرا محققا مفتقرا الى ما يقوم به في الخارج بل هو امر عقلي قائم
بالتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه هذا واعلم انه قد انكر جماعة من القدماء كديمقراطيس وشيعته على
ما حكاه الشيخ في الشفاء حاجة الممكن الى المؤثر وجعلوا كون العالم بالتجنب والاتفاق وانكروا ان يكون له
صانع اصلا وزاوا ان مبادي الكل اجزاء صغارا لا تتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد و
متنوعة في ذاتها غير متناهية وان جوهرها في طبايعها جوهر متشاكل وباشكالها تختلف وانها دائمة الحركة
في الخلاء فيتفق ان يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة ويكون منه عالم وان في الوجود عوالم مثل هذا العالم
غير متناهية بالعدد لكن مع ذلك يرون ان الامور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة
اخرى منهم كانباذقلس ومن يجري مجراه لم يقدروا على ان يجعلوا العالم بكليته كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا
الكائنات متكونة عن الاسطقسات بالاتفاق وبالجملة فهؤلاء باجمعهم يجوزون الحدوث بلا سبب والكون بلا علة
ويتمسكون في ذلك بامثلة جزئية مثل ان من يحفر بئرا للماء او بناء فيعثر فيها على كنز لم يكن عالما بكونه فيها
ولم يكن حافرا لاجله فعثوره على الكنز امر قد اتفق من غير ان يكون بسبب اقتضاه وكذا من يزلق عن شفير
بئر فيقع فيها فوقوعه في البئر امر اتفاقي كائن بلا سبب في ذلك لان الاسباب اما ارادية او طبيعية فان
العثرة ايضا ترجع اليهما وليس هناك فعل طبيعي يمكن ان يتاذى الى العثور الى الكنز مثلا والفعل الارادي

الله هناك اعني الحفر لم يكن لاجله لم يمكن ان يكون سببا له ويكون هو غاية مرتبة عليه والغاية الارادية
يجب ان يكون الاجلية الفعل ويكون الفاعل قد قصده وكان تصوره قد حرك الفاعل وحمله على الفعل فهو
كائن بلا سبب صلا والشيخ قد دفع متمسكهم ببيان ان الاسباب قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض و
العلة الغائية الذاتية هي التي يجب ان يكون لاجلها الفعل ويكون الفاعل قد تصورها وتصورها قد حمله
على الفعل واما العلة الغائية التي هي العرضية فلا يجب ذلك فيها بل يجب ان يكون هناك غاية ذاتية
ايضا ليكون الفعل قد تادى اليها بالذات والى العرضية بالعرض وكل ما بقي من الامثلة الجزئية فهو كذلك
لا محالة فان قيل فاذهب اليه كثير من المتكلمين من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الاوقات وكذا
ما ذهب اليه جمهور من الاشاعرة من ان سائر افعاله تعالى غير معللة بشيء مما يترجح به وجودها عن عدمها
قول بترجح احد طرفي الممكن من غير مرجح وهو بعينه قول بالحدوث بلا سبب والكون بلا علة اجيب بانا
لا نم انه من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتشابهين من غير مرجح وامتناعه غير مسلم
فضلا عن ان يكون ضروريا فليتدبر ثم ان الامام الرازي وكثيرا منهم شبهوا ممكن ان يتمسكوا بها منها انه لو احتاج
الممكن الى المؤثر لوجب اتصاف المؤثر بالمؤثرية وهو ح لكونها صفة محتاجة الى موصوفها فهي من الممكنات
فيحتاج الى مؤثرية اخرى وهي ايضا كذلك وهكذا ويلزم التسلسل واشار المص الى الجواب عنه بقوله المؤثرية
اعتبار عقلي وليست بموجودة في الخارج ليحتاج الى مؤثرية اخرى ولا يقدح ذلك في اتصاف المؤثر بها
لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل ومنها ان تاثير المؤثر اما حال وجود الاثر اي
بشرطه وهو تحصيل الحاصل او حال عدمه اي بشرطه وهو اجتماع النقيضين واشار الى الجواب عنه
بقوله والمؤثر مؤثر في الاثر لا من حيث انه اي الاثر موجود ولا من حيث انه معدوم ليلزم اما تحصيل
الحاصل او اجتماع النقيضين بل من حيث هو وهو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم وان كان الترديد
بين زمان الوجود وزمان العدم نختار انه في زمان الوجود لا في زمان العدم وذلك تحصيل الحاصل بنفس
هذا التحصيل وليس ثم ما تقرر انه لو احتاج الممكن الى المؤثر فتاثير المؤثر اما في مهية الممكن بان يجعلها
مهية او في وجوده بان يجعله وجودا او في اتصاف المهية بالوجود بان يجعلها موجودة والكل ممتنع اما الاول
والثاني فلانا نقطع بان الشيء عين نفسه بنفسه من غير ان يحتاج في ذلك الى غيره كيف وما بالغير يرتفع
بارتفاع الغير فلو كان كون المهية مهية وكون الوجود وجودا بجعل الغير لصح سلب المهية عن المهية وسلب
الوجود عن الوجود وسلب الشيء عن نفسه سواء كان موجودا او معدوما ضروري البطلان بحيث لا
يقبل التشكيك اصلا والسر في ذلك هو كون مرتبة التقرر سابقة على مرتبة الوجود كما مر مرارا واما الثالث
فلكون الاتصاف عدميا غير ثبوتي والا يلزم التسلسل كما مر فلا يصلح لان يكون اثر الموجود على ان التاثير في
الاتصاف ايضا اما في مهيته او في وجوده او في اتصاف مهيته بوجوده ويعود الكلام في الاتصاف وهكذا الى غير
النهاية والى الجواب عنه اشار بقوله وتاثير المؤثر في المهية وتقريره ان الترديد غير حاصر لاحتمال ان يكون تاثير
المؤثر في المهية لا بجعلها مهية او موجودة على ان يكون الجعل مركبا مستدعيا للمجعول ومجعولا اياه سواء كان
المجعول اياه مهية او وجودا بل بان يجعلها جعلا بسيطا غير مستدع الا للمجعول فقط فاذا جعلها بهذا

الجعل

الجعل يلزمها ان تكون موجودة فجعلها موجودة تابع لجعلها البسيط واما كون المهية مهية فليس بمجعول
اصلا لما مر في تقرير الشبهة فقوله ويلحقه وجوب لاحق من تتمة الجواب كانه قيل هب ان كون المهية مهية ليس بمجعول
الجاعل لكن كون المهية موجودة كيف لا يكون بجعل الجاعل وتاثير المؤثر فاجاب بان كون المهية موجودة واجبة
بالوجوب اللاحق بعد فرض كون المهية مجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذي حققناه اذ ذلك هو معنى كون
المهية موجودة فلا يمكن ان يكون تاثير المؤثر مستقلا بل هو تابع لتاثير المؤثر في المهية بالجعل البسيط
فمعنى الكلام ويتبع تاثير المؤثر في المهية وجوب كون المهية موجودة وجوبا لاحقا فلا يمكن فيه تاثير
اخر هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام ثم ان التحقيق انه لما كان الاثر المترتب على تاثير المؤثر انما هو نفس
المهية الصادرة عن المؤثر على ما هو المختار عند المحققين وهي مهية باعتبار ووجود باعتبار على ما هو التحقيق
كما مر فيما نقلناه من المص في شرح الاشارات امكن في الجواب اختيار كون التاثير في الوجود ايضا لا بان
يجعله وجودا بل بالجعل البسيط كما هو مختار استادنا قدس سره على ما عرفت ويمكن اختيار كون التاثير
في الانتزاع ايضا لا بان يكون الاثر المترتب على التاثير هو هذا المفهوم النسبي بل بان يكون الصادر والاثر المترتب
امرا واحدا يحلله العقل الى مهية هي الموصوف ووجود هو الصفة فيصفها به فلما كان كون هذا الامر بحيث يمكن
للعقل تحليله المذكور انما هو بجعل الجاعل المؤثر فان الجاعل حيث جعله جعلا بسيطا فقد جعله بحيث
كذا وهو معنى جعله متصفا بالوجود اعني الانتزاع وهذا هو مراد الشيخ حيث قال في جواب من سئله عن
هذه المسئلة وهو ياكل المشمش الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا هذا ومنها انه
لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج في عدمه ايضا اليه لاستواء نسبته اليهما لكن العدم لكونه نفيا محضا
لا يصلح لان يكون اثر الشيء والجواب انا نمنع ان عدم الممكن نفي محض ان اريد بالنفي المحض ان لا يكون له وجود اصلا
لا ذهنا ولا خارجا وان اريد ان لا يكون له وجود في الخارج فقط فلا نمنع ان العدم لا يصلح ان يكون اثر الشيء
الا ترى ان عدم المعلول مستند الى عدم العلة فان معنى العلية والتاثير ليس الا الترتب العقلي وصحة تخلل
الفاء ولا شبهة في صحة ذلك بين العدمين فان العقل يحكم بان العلة ارتفعت فارتفع المعلول ارتفعت فارتفعت
العلة وان كانا منلازمين والبه اشار المص بقوله وعدم الممكن مستند الى عدم علته

المسئلة السادسة والثلثون

في ان الممكن في جميع اوقات وجوده يحتاج الى العلة لا يستغني عنها بمجرد
الحدوث كما قال والممكن الباقي مفتقر الى العلة ما دام باقيا لوجود علته اي علة الافتقار يعني لما كان
علة الافتقار هي الامكان وهو من لوازم مهية الممكن كما مر فما دام الامكان يدوم الافتقار لا محالة وهذا
مذهب من راى ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وحده واما من راى انها الحدوث وحده او مع الامكان
شطرا او شرطا فيلزمه كون الممكن بعد ان الحدوث مستغنيا عن العلة اذ لا حدوث بعد وقد التزمه جماعة
منهم حتى قالوا لو جاز على الواجب لعدم لما ضر عدمه وجود العالم وقد تمسكوا بامثلة جزئية كبقاء البناء
بعد البناء وشبهه ودفع ذلك وذهب جماعة اخرى منهم الى ان الاعراض غير باقية بل متجددة اما تبعا
الامثال وتوارد الوجود على ما عدم بعينه والاجسام غير خالية عنها فيستمر حاجة الكل الى الصانع
والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث جواب في حل مقدر تقريره لو افتقر الممكن الباقي في حال بقائه الى

المؤثر فالمؤثر اما ان يكون له تاثير او لا يكون وكلاهما محالان اما الثاني فظ اذ لا معنى لكون الشيء له
مؤثرا الا تاثيره واما الاول فلان التاثير يستدعي حصول الاثر فهو اما الوجود الذي كان حاصلا قبل
هذه الحالة وهو تحصيل الحاصل واما وجود جديد فيكون التاثير في امر جديد لا في الامر الباقي وهو
خلاف المفروض وتقرير الجواب انا نختار الشق الثاني اعني كون التاثير في امر جديد لكنه هو استمرار الوجود
الاول الذي هو المراد من البقاء لا وجود ثان ليلزم خلاف الفرض اذ المتبادر من الوجود الثاني ما يكون
بعد الانقطاع وان سمي الوجود الفائض في الزمان الثاني على سبيل الاتصال بالوجود الفائض في
الزمان الاول من غير انقطاع وجودا ثانيا وجديدا نختار كون التاثير في وجود ثان جديد بهذا المعنى
ولا يلزم ايضا خلاف الفرض لان مرادنا من البقاء هو استمرار فيض الوجود على سبيل الاتصال وانما كان
خلاف الفرض لو كان الوجود الثاني منفصلا عن الوجود الاول في الحقيقة وان كان متصلا بحسب الحس
كما يزعمونه في تجدد الامثال في الاعراض وليس كذلك هذا قال المحقق الشريف واعترض عليه اي على المذهب
المختار بان الامكان علة حاجة الممكن في اصل وجوده فيلزم من دوام الامكان دوام احتياجه في
اصل وجوده الى المؤثر واما احتياجه في صفة وجوده اعني بقائه واستمراره فلا يلزم من ذلك وجوبه
ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفي وجوده
وعدمه كذلك اتصافه من ذلك الوجود اليه في بقاء اتصافه في الزمان الثاني ليس مقتضى ذاته لان استواء
نسبته الى طرفيه امر لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضائه
اياه في الزمان الثاني وكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به في الزمان
الثاني والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي دوامه
محتاج الى المؤثر الذي يفيده الوجود ويديمه له وحاجته اليه حال دوامه بقائه كحاجته اليه ابتداء
وجوده فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى عن العالم لم يبق موجودا وبعينك
على تعقل ذلك اعتبارك بما استقصاء بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال ضوءه وما تمسكوا به من
مثال البناء فهو مهدوم بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجدا للبناء في الحقيقة بل
انما هو محركة يده مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب واللبنات وتلك علل معدة لاوضاع
مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هي غير تلك الحركات المستندة
الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها انتهى كلامه الشريف اقول المقرر ان تقرر الاعتراض بان
الامكان لا يقتضي الا حاجة الممكن الى علة ترجح له احد طرفيه على الاخر فاذا حصل ترجيح تلك العلة
له الوجود مثلا فلم لا يجوز ان يبقى ذلك الوجود الحاصل له بتلك العلة بعد الحصول بنفسه من غير حاجة
الى تلك العلة الا في وقت الحصول وكون الامكان من لوازم ماهية الممكن لا يقتضي سوى انا اذا نظرنا
الى ماهية الممكن في اي وقت كان وجدناها متساوية النسبة الى الطرفين محتاجة في ترجيح احدهما الى
العلة والممكن المفروض باقيا بعد العلة بنفسه كذلك اذ مهما صدق عليه ان ماهيته محتاجة في ترجيح الوجود
الحاصل له الى علة في الجملة وهذا القدر لا يقتضي بقاء علتها معها الا اذا كان الوجود الحاصل له في

الزمان

الزمان الثاني غير الوجود الحاصل في الزمان الاول فاما اذا كان عينه فلم لا يجوز ان يكون قد بقي بنفسه
بعد ان ترجح بعلته ولم يجب ان يبقى علته ايضا فظهر ذلك مثل السخونة الحادثة من النار في الماء الباقية
بعدها ولو قلبك لا مثل الضوء الحادث من الشمس في المستضيء فالشبهة هي انه لم يجب ان يكون مثل الضوء ولم
لا يجوز ان يكون مثل السخونة وح فلا تندفع بالجواب المذكور وقوله فكما استحال اقتضاؤه الوجود في
الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني وكما ان اقتضاءه بالوجود في الزمان الاول مستند الى
المؤثر كذلك اقتضاؤه به في الزمان الثاني قلنا لا يلزم مما ذكرنا ان يكون الممكن مقتضيا للوجود في الزمان
الثاني بل لا ان يكون استناده الى المؤثر في الزمان الثاني غير استناده الى المؤثر في الزمان الاول وانما
يلزم لو كان الوجود الثاني غير الوجود الاول وهو ممنوع كما عرفت والذي يقلع مادة الشبهة هو ان يفهم
ما هو المراد من المرجح ويفهم معنى العلية المفيدة ويفرق بين العلة المفيدة وبين العلة المستدعية فاعلم
ان المرجح قد يطلق على الداعي الى الفعل او الترك المتساويين بالنسبة الى الفاعل بالاختيار وليس هو مفيدا
لوجود الفعل او العدم انما هو الفاعل المختار والمراد بالمرجح فيما نحن بصدده ليس هذا المعنى بل المراد
منه ما يفيد الوجود لماهية الممكن ويقتضيه لها فان نسبتي طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن
ليس كنسبتي الفعل والترك بالنسبة الى الفاعل القادر فان الفاعل القادر هو الذي يفيد وجود الفعل والمرجح هو الذي يدعوه
الى هذه الافادة ويرجحها في نظره وانما يحتاج القادر اليه لكون الفعل والترك اللذين كلاهما مقدوران
له ومن شانه ان يحصل كل منهما منه متساويين بالنظر اليه وليس الوجود والعدم بالقياس الى ماهية الممكن
كذلك اعني ليس ماهية الممكن بحيث يصح ان يحصل منها الوجود والعدم لكنهما متساويان بالصدق بالنظر الى ذاتها
فاحتاجت الى المرجح ليدعوها الى احدهما بل ماهية الممكن لا يتصور صدور الوجود والعدم منها اصلا
فيحتاج الى مرجح يقتضي احدهما لها فمرجح وجود الممكن هو العلة المفيدة المقتضية لوجوده والمراد من
العلية وافادة الوجود هو الاستتباع بان يكون وجود المعلول تابعا لوجود العلة من حيث هي علة
كالظل الذي الظل والضوء للمضيء فلا يمكن تحقق المعلول بعد العلة كما لا يمكن تحقق التابع بعد المتبوع
والظل بعد الشاخص والضوء بعد المضيء وليس كذلك العلة المعدة فان نسبة العلة المعدة الى الفاعل
بالايجاب كنسبة الداعي الى الفاعل بالاختيار والنار والشمس سائر المؤثرات الطبيعية انما هي
معدات لوجود الحرارة والضوء وغيرهما من الآثار الطبيعية ومفيد الوجود اياها انما هو الامر المفارق
الواهب لكل مستعد ما استعد له من الصور والهيئات ومما يوضح ما ذكرنا من ان المراد من العلية هو
الاستتباع في الوجود هو انه قد مر ان المعقول المفهوم من الوجود ليس سوى الكون فالواجب الوجود
بذاته هو الكائن بنفسه والممكن الوجود هو الكائن بغيره لا بنفسه والمراد من العلة هو هذا الغير الذي
يكون كون الممكن به فاثر العلة في الممكن هو انها تجعله كائنا وقد مر ان الوجود الذاتي لا يمكن ان يستند
بما سوى الذات بان يجعل شيئا واجبا بالذات فالعلة اذا جعلت المعلول كائنا جعلته كائنا بذاتها
لا بذاته والا لزم ان يجعل العلة معلولها واجبا بالذات فيلزم جواز استناد الوجوب الذاتي الى
الغير فظهر ان كون المعلول انما هو بالعلة فبعد العلة لا يمكن ان يكون له كون بالعلة لان ما ليس له كون

لا يمكن ان يكون لغيره كون به فلو كان للمعلول كون بعد العلة لكان كونه بنفسه لا بغيره فيصير واجبا لوجوده
بذاته وهو محال فثبت ان الممكن لا يمكن ان يكون له كون بعد العلة وهو معنى حاجة الممكن الى العلة في
البقاء وانما اطنبنا في توضيح هذا المطلب لانه من اهم المطالب وفهمه على النهج الذي قررناه مرقاة الى
مقام التوحيد الذي هو قرة اعين العارفين فليفهم ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم **المسئلة**
السابعة والثلثون في ان الممكن وان كان قديما لا يستغني عن المؤثر لامكانه وان المؤثر فيه
لا يجوز ان يكون مختارا بل يجب كونه موجبا فلمشاركة هذه المسئلة مع المسئلة السابقة في علية
الامكان قال ولهذا اشارة الى ما دل عليه قوله لوجود علته اي لكون علة الافتقار هي الامكان لا الحدوث
جاز اي امكن امكانا عاما استناد القديم الممكن الى المؤثر كما كان لهذا افتقار الممكن الباقي اليه و
الحاصل انه لما كان علة الافتقار هي الامكان ولا دخل في ذلك للحدوث فكلما تحقق الامكان تحقق
الافتقار سواء كان هناك حدوث ايضا كما في الحادث الباقي او لا كما في القديم الممكن فان قلت بل الظاهر
انه اشارة الى كون الممكن الباقي محتاجا الى المؤثر لان القديم ليس له حال حدوث اصلا بل حال بقاء
فلو امكن الحاجة حال البقاء امكن حاجة القديم الى المؤثر والا فلا قلت نعم لكن الحاجة حال البقاء ايضا
انما هي للامكان لا لخصوصية البقاء فان علة الافتقار هي نفس الامكان وحده ولا دخل في ذلك
لخصوصية الحدوث ولا لخصوصية البقاء وانما قيد المؤثر بقوله الموجب لما ياتي من قوله ولا يمكن
استناده الى المختار لو امكن اي لو امكن القديم الممكن سواء كان مؤثرا او متاثرا وحمل شارح المقاصد
على المؤثر القديم الموجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة وتبعه الشارح القوشجي وما ذكرناه اظهر وكلا
يمكن استناده الى المختار هذا حكم عليهم وليس داخلا في حيز المعلل فتدبر وانما لا يمكن استناد القديم الممكن
الى المؤثر المختار لان القصد والاختيار انما يتوجه الى ما ليس بحاصل قال شارح المقاصد هذا متفق
عليه بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وانكر ما نقل في المواقف عليه عن الآمدي من
انه قال سبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد ايجابا في جواز كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز كون
اثرهما قديما وحمل كلام المص في شرح الاشارات ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا
لفاعل مختار والى ان المبدأ الاول ليس بقادر مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته
وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبائع الحيوانية
والى انه ازلي تام في الفاعلية وان العالم ازلي مستند اليه على انه احتراز عن شناعة نفي القدرة والاختيار
عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع وقال شارح المواقف
ويؤيد كلام الآمدي ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل
وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها ولا عدم وقوعها فمقدم شرطية الفعل واقع
دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما ويدفعه ما قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد
الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد بين ان المحال
هو القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه

واذا

واذا لم يكن كافيا فيه فقد تقدم عليه ما فاكقصدنا الى فعالنا انتهى كلام شارح المواقف واقول التحقيق
ان استناد القديم الممكن الى المختار بالاختيار الزائد على الذات صح لان الاختيار الزائد على الذات لا يمكن
ان يتوجه الا الى ايجاد ما هو معدوم حين الاختيار سواء كان الاختيار الزائد تاما كاختيار الواجب عند
المتكلمين او ناقصا كاختيارنا وذلك ضروري بحيث لا يقبل النزاع والحكماء ينفون القصد عن الواجب
لانهم يجعلون القصد بالاختيار الزائد على الذات ويقولون ان القصد لا يمكن الا الى شيء هو واجد بالنظر
الى الفاعل فلو كان الواجب فاعلا بالقصد لزم ان يكون مستكملا بالغير لان الفاعل بالقصد طالب
يقصد الى الفعل لما هو اولى بالنظر اليه وهو صح في حقه تعالى ولا ينفون عنه تعالى الاختيار مطلقا
مصرحون بكونه تعالى فاعلا بالاختيار الذي هو عين ذاته ويعبرون عنه بالرضا لا بالقصد فيقولون انه
تعالى فاعل بالرضاء ولا يقولون انه فاعل بالقصد ويجعلون المختار اعم منهما كل ذلك مصرح به في كتب
الشيخ وهذا هو المراد من كلام شارح الاشارات الا ترى الى قوله ان قدرته واختياره لا يوجبان
كثرة في ذاته تعالى يعني انهما عين ذاته تعالى كما يقوله المتكلمون وكلام المصنف ههنا حيث منع استناد القديم
الممكن الى المختار مبني على رأي المتكلمين وكلام الآمدي مبني على مذهب الحكماء وان تسامح في اطلاق
القصد عليه وهو لم يوافقهم على ذلك الاصطلاح وبما ذكرنا ظهر حال المنع المشار اليه في كلام شارح
المواقف فتدبر

المسئلة الثامنة والثلثون

في انه لا قديم سوى الواجب الوجود

الصانع للعالم وهو الله تعالى كما قال ولا قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تعالى وذلك لان ما سوى الله
اما واجب او ممكن والممكن اما جوهر او عرض والعرض اما قائم بالممكن او بالواجب والجوهر اما عقل او نفس
او جسم او صورة او مادة اما انه لا واجب سوى الله تعالى فلما سيجيء في المقصد الثالث من نفي الشريك واما انه
لا ممكن قديما فلما سيجيء في المقصد الثاني من حدوث الاجسام واعراضها ونفوسها المتعلقة بها وعدم
ثبوت العقل واما انه لا عرض قديما قائما بذات الله تعالى فلما سيجيء في المقصد الثالث ايضا من كون صفاته
تعالى عين ذاته تعالى والى جميع ما ذكرنا اشار المصنف رحمه الله تعالى بقوله لما سيجيء وهذا هو مذهب جمهور المتكلمين
النافين للصفات الزائدة على ذاته تعالى واما الاشاعرة القائلون بزيادة الصفات فمنهم من التزم قدمها و
خص الامتناع بالذوات القديمة ومنهم من لم يلتزم قائلا ان صفات الله تعالى ليست غيرها ولا
عينها واما الحكماء فلا يجعلون قدم غير الله تعالى ممتنعا الا بالذات لا بالزمان واما القائلون بثبوت المعدومات
وبالاحوال من المتكلمين فلا يلزمهم قدم شيء مما سوى الله تعالى لان القديم ما لا اول لوجوده لا لثبوته
هذا حال المنتحلين للاسلام واما غيرهم فقالت النصارى بالقدماء الثلاثة المشهورة والثنوية من المجوس
بالقديمين هما النور والظلمة والحرانيون منهم بقدماء خمسة اثنان حيان فاعلان هما الباري عز اسمه
والنفس سواء كانت بشرية او سماوية وواحد منفعل غير حي هو الهيولى واثنان غير حيين لا فاعلين ولا
منفعلين هما الدهر والخلاء واعلم ان مراد المصنف انه لا قديم ثابت ومحقق سوى الله تعالى لا انه ممتنع قدم
ما سوى الله تعالى وذلك لما سيجيء من انه لا دليل على امتناع وجود العقل بل هو في حيز الامكان فعلى
تقدير ثبوته يكون قديما بالزمان حيث لا يجري فيه دليل حدوث الاجسام لكونه مبنيا على الحركة و

السكون الممتنع ثبوتها للمجردات ولا دليل حدث النفس الناطقة لابتنائه على الاتحاد في الحقيقة
النوعية وغيره مما لا يجري في العقول كما ستعرفه ولا دليل على الحدث الزماني سوى ذلك وما يقال
من ان العمدة في الحدث الزماني لجميع ما سوى الله تعالى هو الاجماع ليس بشيء لانهم بالحدوث يثبتون
الصانع والاجماع على تقدير ثبوته دليل شرعي متوقف على اثبات الصانع ثم نعم من قال منهم بان علة
الافتقار الامكان لا الحدوث له ذلك لكن ح تكون المسئلة اي مسئلة الحدوث خارجة عن الاصول و
ستطلع على ما نفرد عليه انا في مسئلة انه تعالى

المسئلة التاسعة والثلثون في عدم

افتقار الحادث الى مدة وفائدة خلافا للحكماء وتقرير مذهبهم اما في افتقار الحادث الى المدة فهو ان كل
حادث بعد ما لم يكن يكون بعديته مضافة الى قبلية قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد
على الاثنين وامثالها التي يوجد القبل والبعد منها معا بل قبل زوال قبليته بعد تجدد البعدية وليس
معروض هذه القبلية بالذات نفس البعد لانه كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعدا لا نفس الفاعل لانه
يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء آخر متجدد متصرم غير ذات الذات متصل في ذاته اذ من الجائز
ان نفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل
هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدث الحادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة مطابقة
لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة باتصال المسافة والحركة وقد
تقرر امتناع تالف فضل هذا المتصل من اجزاء لا يتجزى فاذا ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار
الذات متصل باتصال المقادير وهو المراد من الزمان والمدة واما في افتقار الحادث الى المادة هي الهيولى
كالصورة او موضوع كما للاعراض فهو ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود فهو ممتنع واما ممكن
الوجود فله امكان وجود قبل وجوده وليس هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون الشيء مقدورا عليه
هو كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غيره مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا
لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه
ممكنا امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون للشيء
بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن
ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض و
الاعراض لا يوجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة
للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان
الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا وهيولى بالقياس اليه ان كان صورة
قال المعتمد في شرح الاشارات واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود
الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون الشيء بالقياس
الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او
يوجد له البياض او يبقى الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل وظاهر ان

هذه

هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجوده بالذات
فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخ اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع
مادة كما بقي البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذا الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج
الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حاملا وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون
الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه
لو كان محدثا لكان مسبوقا بالامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع
اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا
الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر وان لم يكن حقيقته فهو عارض
له وقد فرض انه غير عارض لشيء هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان
موجودا كان قديم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة
يكون اما اعراضا او صورا او مركبات ونفوسا توجد مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه
الاشياء يكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الوجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد
والقرب وتزول عنها مع خروج الوجودات عن القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك
واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس
الى وجوداتها وكذا الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع
لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه
الاختلافات احوال للموصوفات في انفسها قال فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الاشكالات
التي تورد ههنا ثم تعرض لاعتراضات الامام فدفعها تفصيلا ومن جملتها انه قال الشيء قبل وجوده
نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان فقال انه خبط عظيم يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية و
الامور الخارجية ومنها انه لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول مح لكونه وصفا لغيره
والثاني يقتضي ان يكون للامكان امكان فاجاب عنه بان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي
فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو امكان وجود في الخارج ولتعلقه
بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود
في الخارج وله امكان اخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ثم ان المص منع هذه الحكمة
في هذا الكتاب على سبيل المعارضة فقال ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل لكونهما حادثين
ايضا لما بان من حدوث الاجسام فان المدة والمادة لا يمكن تحققهما بدون الجسم اما المدة فلكونها مقدارا للحركة
المحتاجة الى الجسم واما المادة فلامتناع خلوها عما يجعلها جسما اعني الصورة فلو احتاج كل حادث الى المدة
والمادة لزم التسلسل والتحقيق ان الحادث ان كان مسبوقا بعدم وهي متقدمة وصالح لفرض وقوع الحادث
في اي جزء من الاجزاء الوهمية لهذا العدم المتقدم فلا محالة يحتاج الى المادة والمدة لاحتياجه الى استعداد
معد مؤد به الى تخصيص وقت الحدوث وتعيينه وقبول ذلك العدم المتقدم وان لم يكن كذلك بان كان ممتنع او ممكن

ذلك العدم وان كان مسبوقا بعدم مطلق غير متقدم فلا يحتاج اليهما لعدم الحاجة في تخصيص وقت الحدوث الى
تلك الاسباب المتوقفة على الزمان لتعينه بان لا وقت قبله وعدما لخلف التقدير في القابل لان يتوارد
الحادث فوذلك العدم ممكن او ممتنع وشيء منا بسط القول فيه في مبحث حدوث الاجسام ان شاء الله

المسئلة الاربعون في ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ما قال والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه
بالذات ولاستناده اليه اما بغير واسطة او بواسطة قديمة وعدم المعلول مستند الى عدم علته فيؤدي الى
عدم الواجب بالذات وهو محال **الفصل الثاني** في الماهية ولواحقها من الوحدة والكثرة والكلية
والجزئية والذاتية ونظائرها وهذا الفصل يشتمل على مقدمة ومطالب عديدة اما المقدمة ففي اشتقاق
لفظ الماهية وتعريفها وموضع اطلاقها والفرق بينها وبين الذات والحقيقة على ما قال وهي اي
هذه اللفظة مشتقة عما هو فالتاء فيها للنسبة فمعناها المنسوبة الى ما هو وانما نسبت اليه لانها تقع
جوابا عنه وهو اي الماهية والتذكير باعتبار الخبر ما به يجاب عن السؤال بما هو هذا هو ومنها وقال شارح
المقاصد وقد يفسر بما به الشيء هو هو ويشبه ان يكون هذا بحسب بدا اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم
انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به الشيء يكون موجودا لا ما به الشيء يكون ذلك
الشيء انتهى وتطلق هذه اللفظة غالبا على الامر المعقول اي الملحوظ لا باعتبار الوجود فيكون كليا بالفعل
اذا كان حاصلا في العقل كليا بالقوة اذا كان موجودا في الخارج حيث يمكن للعقل ملاحظته لا
باعتبار الوجود فيصير كليا بالفعل فلا تطلق على الموجود الذي وجوده عين ذاته اذ لا يمكن اعتباره لا
باعتبار الوجود ولا على الهوية الشخصية من حيث هي شخصية لان التشخص يساوق الوجود ويطلق الذات
والحقيقة عليها اي على الماهية غالبا مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يتوهم ذات العنقا وحقيقتها بل توهمها
وهذه الاطلاقات جارية مجرى الحقيقة العرفية لكونها بحسب الاكثر الاغلب وقد يطلق الثلاثة بلا اعتبار
فرق بينها واما المسائل فالاولى في ان كلا من الماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية على ما قال
والكل من المعقولات الثانية فان مفهوماتها تعرض لما صدقت عليها في العقل كما مر الا ترى ان كون الانسان
مثلا ماهية اي مقولا في جواب ما هو امر لا يعقل الا عارضا له في الذهن **المسئلة الثانية** في
مغايرة الماهية لما يلحقها ويصدق عليها من العوارض وانما احتاجت الى البيان لامكان الالتباس لمكان
صدقها عليها بخلاف الامور المباينة لها حيث لا يصدق عليها فلا التباس فقال وحقيقة كل
شيء موجود معروض للعوارض والاعتبارات ولهذا عبر بلفظ الحقيقة دون الماهية مغايرة لما يعرض
لها الحمل عليها من الاعتبارات اي الاحوال الثابتة لها سواء كانت اجزاء لها او اعراضا لازمة او مفارقة
والا اي وان لم يكن كذلك بل كان عينها لما صدق ذلك الشيء المعروض لتلك العوارض على ما ينافيها اي
تلك العوارض مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق الانسان على
الكثير المنافي لها وليس كذلك فان قيل هذا البيان لا يجري في لوازم الماهية فان الاربعة مثلا لا يصدق
على ما ليس بزوج اجيب بان المراد من الصدق عدم المنافاة بالذات ولا منافاة بالذات بين الاربعة
وما ليس بزوج بل باعتبار الزوجية فتدبر وتكون الماهية سواء كانت موجودة او معدومة ولهذا

عبر بلفظ المهية ماخوذة مع كل عارض مقابلة لها اى لتلك المهية ماخوذة مع ضده فان الانسان الواحد
مثلا من حيث هو واحد مقابل للانسان الكثير من حيث هو كثير وهى اى المهية ملحوظة من حيث هى غير ماخوذة
مع شئ من الاعتبارات ليست الا هى فان الانسان الملحوظ من حيث هو انسان غير ماخوذ مع الكتابة
والضحك والوحدة والكثرة الى غير ذلك انسان فقط لا انسان ضاحك ولا انسان كاتب ولا انسان واحد
ولا انسان كثير ولا يشترط ان يكون معها شئ منها الى غير ذلك فلو سئل بطرفى النقيض على سبيل منع الخلو
الفعل المجهول الى الظرف ولذا لم يؤنثه بان قيل هل الانسان من حيث هو انسان كاتب او ليس بكاتب فالجواب
السلب لكل شئ اى ليس بكاتب ولا بشئ من الاشياء قبل الحيثية لا بعدها اى يذكر حرف السلب قبل
الحيثية بان يقال الانسان ليس من حيث هو انسان بكاتب لا بعد الحيثية بان يقال الانسان من حيث هو
انسان ليس بكاتب لان هذه الصيغة قد تكون للايجاب المعدولى كانك قلت الانسان من حيث هو انسان
شئ هو اللاكاتب مثلا وهو باطل والى هذا اشار الشيخ حيث قال فى خامسة الهيات الشفا فان سالنا
سائل وقال الستم تجيبون وتقولون انها ليست كذا وكذا وكونها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية بما هى
انسانية فنقول انا لا نجيب فيها من حيث هى انسانية ليست كذا بل نجيب انها ليست من حيث هى
انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما فى المنطق وانما قال بطرفى النقيض لكون الترديد حاصرا البتة فيتجه
الجواب باختيار احد الشقين بخلاف ما اذا سئل بطرفين لا يكونان شقين كان يقال هل الانسان كاتب
او ضاحك او هل الانسان كاتب ولا كاتب فلا يستحق الجواب اصلا

المسئلة الثالثة

فى اعتبارات المهية بالقياس الى ما يعرض لها من الاعتبارات التى مرت مغايرتها لها وهى ثلثة الاول
اعتبار المهية بشرط ان لا يكون معها شئ من تلك الاعتبارات الثانى اعتبار المهية بشرط ان يكون معها
شئ منها الثالث اعتبارها لا بشرط ان يكون معها شئ منها ولا بشرط ان لا يكون معها شئ منها
ويسمى المهية بالاعتبار الاول بالمهية المجردة والمهية بشرط لا شئ وبالاعتبار الثانى المهية المخلوطة
والمهية بشرط شئ وبالاعتبار الثالث المهية المطلقة والمهية لا بشرط شئ واعلم ان قولهم المهية
بشرط لا يستعمل عندهم بمعنيين احدهما ان يعتبر تجرد المهية عن جميع ما عداها من الامور الزائدة
عليها سواء كانت عارضة لها او لازمة اياها وهذا هو المستعمل فى مقابلة المهية المخلوطة والمطلقة
فى مباحث المهية والمعنى الثانى هو ما يراد بقولهم المهية بشرط لا جزء ومادة وهو ان يعتبر انضمام شئ آخر
اليها لا من حيث هو داخل فيها ومحصل اياها بل من حيث هو امر زائد عليها وقد حصل منهما مجموع لا يصدق
هى عليه بهذا الاعتبار فيقال مثلا الحيوان بشرط لا جزء لمهية الانسان ومادة لها وبين المعنيين
بين بين والمعنى الاول هو المشهور بين المتاخرين كما صرح به فى شرح المقاصد على انه الذى بالغ الشيخ
فى نفى وجوده كما ياتى وبالجملة هو المجزوم بانه لا وجود له فى الخارج اذا لوجود فى الخارج من اللواحق
التى فرض عدمها وقيل بل فى الذهن ايضا لكون الوجود الذهنى ايضا من تلك اللواحق ودفع بان الذهن
من خاصيته كما مر ان يعتبر كل شئ حتى عدم نفسه فله ان يعتبر المهية معراة عن العوارض الذهنية وان
كانت غير خالية عنها فى نفس الامر ولذلك امكنه ان يحكم على المهية المجردة عن العوارض مطلقا باستحالة وجودها

في الخارج مع استدعاء الحكم على شيء تصوره لا محذور نظيره ما مر من ان المعدوم مطلقا قد يعرض له الوجود الذهني فيكون
قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فههنا ايضا المهية
بشرط لا قد يعرض لها وجود ذهني فهي من حيث ذاتها ومفهومها مجردة عن العوارض كلها ومقابلة
للمخلوطة بها ومن حيث وجودها في الذهن قسم من المخلوطة ومحكوم عليها وكذا الحال في المجهول المطلق
فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه
بهذا الوصف فرضا قسيم له فان قيل ما صلنا ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من المهيات فهي مخلوطة
بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان العقل قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة
بما لا يطابق الواقع فنصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد
لا يوجد في الذهن قلنا ان المجرد بحسب نفس الامر يوجد في الذهن اذ له ان يفرضه والفرض هو الوجود في
الذهن فلا يصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ولا يجب كون الفرض مطابقا للواقع واجيب
ايضا بانه لا معنى للمجرد الا ما اعتبره العقل كذلك لا يق فلا يمتنع وجوده في الخارج ايضا بان يكون
مقرونا باللواحق ويعتبره العقل مجردا عنها لانا نقول الفرق هو انه يوجد في الذهن شيء هو مجرد باعتبار
الذهن ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتبار الخارج بل باعتبار الذهن فتدبر وقد يلخص المقام بانا
ان اردنا ان المهية المجردة لا توجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن
يوجد في الفرض العقلي بان يفرضه العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اردنا انه يوجد في الفرض
العقلي شيء هو مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك مما لا شك
في نفيه وان اردنا انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار لما عرفت من الفرق
فهذه وجوه لا يتصور بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء وحصل من جميعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد
عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر مطلقا بل باعتبار العقل فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو
الخارج او الذهن فيوجد في الخارج والذهن باعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار
العقل ولا يوجد شيء منهما ما هو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقا هذا اعني تعليل نفي وجود المعنى الاول
في الخارج بكون الوجود في الخارج من اللواحق التي فرض عدمها هو المذكور في كتب المتاخرين لكن
الشيخ في اول خامسة الهيات الشفا بعد ما حقق كون المهية من حيث هي ليست الا هي على ما مر في
المسئلة السابقة قال وههنا شيء يجب ان نفهمه وهو انه حق ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان لا يوجب
ان يقال عليه خصوص او عموم وليس يحق ان يقال الحيوان بما هو حيوان يوجب ان لا يقال عليه خصوص او
عموم وذلك انه لو كانت الحيوانية توجب ان لا يقال عليها خصوص او عموم لم يكن حيوان خاص وحيوان
عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق بين ان يقول الحيوان بما هو حيوان مجردا بلا شرط شيء
اخر وبين ان يقول الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط لا شيء اخر ولو كان يجوز ان يكون الحيوان
بما هو حيوان مجردا بشرط ان لا يكون شيء اخر موجودا في الاعيان لكان يجوز ان يكون للمثل
الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان بشرط لا شيء اخر وجوده في الذهن فقط انتهى كلامه

الشفا

الشفا فليتدبر والمعنى الثاني هو الذي ذكره الشيخ في الفرق بين الجنس والمادة في الشفا ولخصه المص
في شرح الاشارات حيث قال من الكليات ما قد تتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى
وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزء منه
ومنها ما تتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا
يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير متحصل بل
يكون مبهما محتملا لان يقع على اشياء مختلفة الحقايق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير
هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلا بنفسه وبما انضاف الى المعنى المذكور ولا يكون
مبهما ولا محتملا لان يقع على اشياء مختلفة الحقايق بل يقع حين يقع على اشياء لا يختلف الا بالعدد
فقط وهذان يشتركان في ان المعنى الاول يقع على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق يعطي قوام ذلك
المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلا ولاحقا به بعد التقوم في الصورة الاخيرة فالكلي يسمى بالاعتبار
الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان
يكون معه شيء وان اقترن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يبقى له انه حيوان
كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان
تخصص بالناطق مثلا يحصل انسانا ويبقى انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق
متخصصا ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان ويتقدم تقدم الجزء في الوجود بين
الحيوان الثاني ليس بجزء لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك الا
في العقل ويتقدم في العقل بالطبع لكنه في الخارج متاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شيء يتم
وغيره وشيء يخصه ويصير هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق
والاشياء التي ينضاف اليه بعد تحصله لا يفيده اختلافا في المهية بل ربما تجعله مختلفا بالعدد كالانسان
الابيض والانسان الاسود وهكذا الانسان وذاك الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التي تدخل
على معنى وتجعله اشياء مختلفة الحقايق وبين الاشياء التي تدخل عليه وتجعله متفقة الحقايق
انتهى كلام شرح الاشارات فجزم المتاخرون بان ههنا اصطلاحين وحكموا بان قول المص وقد
يؤخذ المهية محذوفا عنها ما عداها وفي بعض النسخ جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا
يكون مقولا على ذلك المجموع هو المهية بشرط لا شيء خلط بين الاصطلاحين حيث لا ينطبق على المعنى الاول
لان قوله محذوفا عنها ما عداها ولو به ولا دخل فيه لما عداه ولا يمكن حمله على المعنى الثاني لمكان قوله ولا
توجد الا في الاذهان فان المهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف في امكان وجودها ذهنا وخارجا
وقال شارح المقاصد اعلم ان الحكيم المحقق مع مبالغته في ان الماخوذ بشرط ان يكون معه هو الجزء
الموجود في الخارج وان الماخوذ لا بشرط شيء هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقول له جزء المهية بالمجاز
لما انه يشبه الجزء من حيث ان اللفظ الدال عليه يقع جزء من حدها اورد هذا الكلام في كتاب التجريد
على وجه يشهد بانه ليس من قصده بغرض نقل كلام المص الى قوله وصدق على المجموع الحاصل منه ومما نضاف

اليه ثم قال وهذا خبط ظاهر وخلط لما ذكره في شرح الاشارات بما اشتهر بين المتاخرين وفيه شهادة
صادقة بما رمى به التجريد من انه ليس من بضاعته مع جلالة قدره عن ان ينسب الى غيره انتهى كلام شرح
المقاصد وتبعه الشارح القوشجي في اسناد هذا الخبط والخلط الى المصنف وقال المحقق الشريف
بعد تقرير الاصطلاحين اذا عرفت ذلك تبين لك ان قوله محذوفا عنها جميع ما عداها قد تم به المعنى
الاول واما قوله بحيث لو انضم اليها آه فهو معتبر في المعنى الثاني دون الاول ففي العبارة مساهلة
لا يق المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا لانا نقول
لا فائدة لفرض الانضمام وما يترتب عليه من انه يحصل هناك مجموع لا مضايقة بينه وبين اجزائه في
المعنى الاول انتهى ثم ان سيد المدققين قد تحاشى عن اسناد الخبط والخلط الى المصنف وانكر تحقق الاصطلاحين
وقال الظاهر ان ليس هناك اصطلاحان فان هذه الاعتبارات الثلاثة بمعنى واحد معتبر في اجزاء
الماهية وغيرها وحاصل كلامه في هذا المقام هو ان المراد انما هو الماهية المجردة لكن لا بحيث لا
يقارنها شيء من اللواحق اصلا كما اعتبره القوم كذلك وسموها بالمعنى الاول اذ لا يظهر لاعتبارها
كذلك فائدة بل بان يعتبر ان كل ما يقارنها فهو زائد عليها غير متحد معها فهذا هو معنى تجريد الماهية
عن اللواحق وهي لهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل ما يوجد في الخارج فهو متحد مع ما يقارنها
سواء كان ذاتيا لها او عارضيا لان المراد باللواحق هي المحمولات وهي متحدة مع موضوعاتها في
الخارج لكون معنى الحمل ذلك فهذا هو مراد المصنف وكذا مراد الشيخ فيما نقل عنه من ان الماهية قد تؤخذ
بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا
يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع ولما اورد المحقق الدواني عليه ان الشيخ قد صرح بان
الجسم بمعنى المادة جزء من وجود الانسان وسبب لوجوده وان المادة في المركبات الخارجية موجودة
بوجود سابق على وجود المركبات واما في البسائط فانما يتعلق عليه بحسب الوجود العقلي اذ لا مادة
لها في الخارج فنفى وجود الماهية من حيث انها مادة يخالف ما عليه الشيخ بل ما عليه الامر في نفسه فان
المادة موجودة في الواقع اجاب بانه لا يلزم من كون الماهية بشرط لا شيء جزء للماهية المأخوذة مع
العوارض ان يكون جزءا لها في الخارج لاحتمال ان يكون من اجزائها المحللة العقلية كيف ولا وقد
اريد بالعوارض المحمولات وهي في الخارج ليست اجزاء لها فهذه طريقة في توجيه هذا المقام
واما طريقة محقق الدواني فهي ان تجريد الماهية امر نسبي يختلف بالقياس الى الامور فربما اعتبر
تجريدها بالقياس الى امر دون آخر وربما اعتبر بالقياس الى جميع الامور وهي لهذا الاعتبار
لا يوجد في الخارج لانها اذا اعتبرت محصلة بحيث لا يقبل تحصلا آخر اصلا حتى الهوية العينية
فهي لهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل موجود لا بد له من تعين خاص وهو تحصل زائد
على الماهية المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت محصلة بالقياس الى شيء آخر معين اذا شيئا معينة
كالجسم بشرط ان لا يدخل في قوام النفس ولكن لا بشرط ان لا يحصل بالعوارض فيكون هو ماخوذا
بشرط لا بالنسبة الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى تلك العوارض فهو موجود ومحل للنفس فالذي

نفي المصنف وجوده هو المهية بشرط لا شيء مقسمي وهو لا ينافي ما اثبته الشيخ من وجود المهية بشرط لا شيء في الجملة
فان قلت المعتبر في المادة اما التجريد عن جميع ما عداه او عن بعضه وعلى الاول لا تكون موجودة اصلا كما
قررته فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني تكون موجودة في الجملة فلا يصح كلام المصنف قلت المعتبر في المادة
الشيء التجريد بالنسبة اليه فكل ما اعتبر مجردا بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشيء وذلك الشيء
صورة له حتى ان النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة الى التشخص اي بحيث لو انضم اليه التشخص كان امرا زائدا
عليه لا محصلا له كان مادة له بهذا الاعتبار وغير محمول على المجموع والمصنف حيث حكم بانتفاء المادة اراد
بها المهية باعتبار التجريد عن جميع ما عداها وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك ثم قال والامر في
توجيه العبارة هين فاما ان يحمل قوله محذوفا عنها ما عداها على التعميم ويؤيده ما في بعض النسخ محذوفا
عنها جميع ما عداها وح لا خدشة في قوله لا يوجد الا في الاذهان ولا خلل في ذلك من حيث عدم
تعرضه لاعتبار التجريد بالنظر الى بعض لجواز الاحالة الى القابلية واما ان يحمل على الاطلاق و
يكون الضمير في قوله ولا يوجد الا في الاذهان راجعا الى المجرد عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام والاول
اظهر انتهى فهذا ما قالوا في هذا المقام واقول وبالله التوفيق تحقيق المقام انه لما تقرر في المسئلة السابقة
ان المهية من حيث هي ليست الا هي واللواحق كلها مسلوبة عنها من تلك الحيثية وان جميع الموجبات
محصلة كانت او معدولة منتفية عنها في تلك المرتبة فالماهية في تلك المرتبة محذوف عنها جميع
ما عداها لا محذوف فقول المصنف محذوفا عنها ما عداها اشارة الى المهية من تلك الحيثية على ان يكون
محذوفا حالا عن المهية لا مفعولا ثانيا لقوله يوخذ بل المفعول الثاني انما هو قوله بحيث لو انضم
اليها آه فالمهية المحذوف عنها ما عداها هو المقسم وقد قسمتها الى الاعتبارات الثلاثة فالمراد من الحذف
هو الحذف في تلك المرتبة لا الحذف في نفس الامر بل الحذف في نفس الامر هو المعتبر في المهية المجردة التي
هي قسم من المهية المحذوفة عنها ما عداها التي هي المقسم فمفاد الحذف في كلام المصنف هو معنى وفقط
ووحدها وبذاتها في كلام الشيخ حيث عبر بها عن المهية من تلك الحيثية وفي تلك المرتبة واما
بيان انقسامها الى الاقسام الثلاثة فهو ان اعتبار المهية المحذوف عنها ما عداها اما لا يستلزم اعتبارها
تامة محصلة فهي في مرتبة نفس ذاتها قابلة لان تعتبر تامة بذاتها ولان تعتبر غير تامة بنفس ذاتها
بل محتاجة في تمامها وتحصلها الى امر آخر يتضمن اياه وتتحد به بوجه من الوجوه واذا اعتبرت غير
تامة بل محتاجة الى امر آخر سواء كان ذلك الامر مقوما لها ومحصلا لقوامها او محصلا لها نحوا
من التحصل غير المقوم فهي قابلة لان تعتبر مع ذلك الامر بشرطه ولان تعتبر لا بشرطه ولا لا بشرطه
بل من حيث هي قابلة لكلا الاعتبارين فاذا اعتبرت تامة محصلة بنفسها وبهذا الاعتبار قد
سميت مجردة وبشرط لا فكل ما فرض منضما اليها مقارنا لها يكون زائدا عليها لا محذوفا ولا يكون هي
مقولة على ذلك المجموع ومتحدة به بوجه من الوجوه لان هذا الاعتبار وهو اعتبارها اخذها بشرط
لا شيء آخر فلا يصح ان يتحد بهذا الاعتبار بشيء فصح ان المهية المجردة وبشرط لا هي التي كل ما يفرض
منضما اليها يكون زائدا عليها ويكون هي غير مقولة على ذلك المجموع ولذلك عبر المصنف عن

المهية المجردة

عن المهية المجردة التي هي القسم الاول من الاقسام الثلاثة بقوله بحيث لو انضم اليها الخ ولا يخفى
في ذلك صدق هذا العنوان على الاجزاء المحمولة بقياس بعضها الى بعض سواء كان هناك
اصطلاح اخر او كان ذلك جزئيا من جزئيات هذا الاصطلاح وامتناع وجود المهية بشرط لا بهذا
المعنى اعني بالنسبة الى جميع ما يقارنها مطلقا لا ينافي جواز وجود المادة اعني المهية بشرط لا بالقياس
الى ما يقومها لجواز ان يقارنها ما يحصلها محصلا ما بحيث يجوز العقل وجودها معه كما في الصورة
الجسمية فانها نوع محصل في نفسها وجنس غير محصل بالقياس الى ما يلحقها من الصور النوعية واذا اخذت
بشرط لا بالقياس الى الصور النوعية يجوز العقل وجودها في الخارج بما يقارنها من المحصلات الشخصية
كما تقرر في مقامه فانطبق كلام المص على ما هو المشهور واندفع توهم الخلط من غير تكلف ولا تمحل
اصلا والحمد لله ملهم الصواب كما هو اهله ثم انه بما اشرنا اليه من جعل مورد القسمة المهية المحذوف
عنها ما عداها في نفس المرتبة وجعل اقسام المهية الملحوظة مع ما عداها وجودا وعدما في
نفس الامر اندفع تمسك من توهم تجويز كون الشيء منقسما لنفسه بان القوم جعلوا المهية منقسمة الى
المهية المجردة اي بشرط لا والى المهية المخلوطة اي بشرط شيء والى المهية المطلقة من حيث هي هي
اي المهية لا بشرط شيء ولا شك ان المهية من حيث هي هي نفس المهية التي جعلت مورد القسمة الى
هذه الاقسام فقد جعلوا الشيء منقسما الى نفسه والى غيره وقد يدفع ايضا بان الحيثية في مورد
القسمة بيان لاطلاق المهية وعدم تقييدها بشيء اصلا وفي القسم تقييد للمهية بهذا الاعتبار
والفرق غير خفي واما ما يدفع بجعل مورد القسمة حال المهية ففيه ان الحال المضاف الى المهية
ايضا معتبر باعتبارها ولا يجدي مادة الشبهة والتوهم المذكور قطعا لان قسم الشيء لا بد ان يكون
مغايرا له في الجملة بالضرورة ولا مغايرة بين الشيء ونفسه صلا وقد تؤخذ اي المهية لا بشرط شيء
اي من حيث هي هي من غير التفات الى انه هل يقارنها شيء في نفس الامر ام لا وهذا هو القسم
الثالث من الاعتبارات الثلاث وقد طوى ذكر القسم الثاني اعني المهية بشرط شيء ههنا للهو
فان الحقايق الموجودة في الاعيان مهيات بشرط شيء اذ لا يمكن ان توجد مهية الا وقد لحقها
شيء من العوارض فلا حاجة الى اخذ هذا القسم اعتبارا بل تسميته بالاعتبار على سبيل المشاكلة
وسيشير اليه وهو اي المهية المأخوذة لا بشرط شيء والتذكير باعتبار الخبر كلي طبيعي والمراد من
الكلي الطبيعي هو الطبيعة التي تعرضها الكلية اعني كون الشيء كليا اذا حصلت تلك الطبيعة
في العقل قال الشيخ في اول خامسة المبادي الشفا في بيان معنى الكلي والجزئي ان الكلي يقع على
وجوه ثلثة فيقع كلي للمعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين مثل الانسان ويقع كلي للمعنى
اذا كان جائزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون بالفعل مثل معنى البيت
المسبع فانه كلي من حيث طبيعته يمكن ان يقع على كثيرين ولكن ليس يجب ان يكون اولئك الكثيرون
لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم ويقع كلي للمعنى الذي لا مانع من تصوره ان يقع على كثيرين
انما يمتنع منه ان منع سبب يدل عليه دليل مثل الشمس والارض ثم قال وقد يمكن ان يجمع هذا

كله في ان هذا الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره عن ان يقع على كثيرين ويجب ان يكون الكلي المستعمل
في المنطق وما اشبهه هو هذا واما الجزئي المفرد فهو الذي نفس تصوره يمنع ان يقع على كثيرين كذات
زيد هذا المشار اليه فانه مستحيل ان يتوهم الا له وهذه انتهى وينبغي ان يعلم ان غرض الشيخ من
هذا التمثيل هو الاشارة الى ان نحو التصور الذي يمنع من فرض الصدق على كثيرين انما هو نحو
من التصور مغاير لنحو التصور الذي لا يمنع منه وهذا النحو هو العلم الاحساسي الشامل للشامة
والتخيل والتوهم وذلك النحو هو العلم المعروف بالتعقل ويظهر من هذا ان مناط الكلية والجزئية
انما هو نحو الادراك فزيد مثلا ان ادرك بالاحساس بالمعنى الاعم فهو جزئي وان ادرك بالتعقل
فهو كلي ومن هذا ايضا يظهر الفرق ظهورا بينا بين الجزئي والكلي الفرضي مثل اللاشيء حيث يمتنع فرض
صدق احدهما على كثيرين دون الاخر مع اشتراكهما في امتناع الصدق في نفس الامر على كثيرين
هذا وقال في ثانيها وهو في بيان كيفية لحوق الكلية للطبايع الكلية بهذه العبارة فقد تحققت ان
ان الكلي في الموجودات ما هو وهو هذه الطبيعة عارضا لها احد المعاني التي سميناها كلية ثم
قال وقد يلحقها مع الوجود هذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا في النفس ثم قال وليس يمكن ان
يكون معنى هو بعينه موجودا في كثيرين فان الانسانية التي في عمرو ان كانت فانها لا بمعنى الحد موجودة
في زيد كان ما يعرض لهذه الانسانية في زيد لا محالة يعرض لها وهي في عمرو الا ما كان من العوارض
مهيته مقولة بالقياس الى زيد واما ما كان يستقر في ذات الانسان وليس استقراره فيه محوجا
الى ان يصير مضافا مثل ان يبيض او يسود او يعلم فانه اذا علم لم يكن به مضافا الا الى المعلوم
ويلزم من هذا ان يكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الاضداد وخصوصا ان كان حال
الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة هي موصوفة بانها ناطقة وغير
ناطقة وليس يمكن ان يعقل من له جبلة سليمة ان انسانية واحدة اكتنفتها اعراض عمرو اياها
بعينها اكتنفت اعراض زيد فان نظرت الى الانسانية بلا شرط اخر فلا تنظر الى هذه الاضافات
بوجه على ما علمناك فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة توجد في الاعيان ويكون بالفعل
كلية اي في حدها مشتركة للجميع وانما تعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت في التصور الذهني ثم
قال فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل
انه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث ان هذه
الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم او الصورات وكما ان الشيء باعتبارات
مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك يجب ان يكون باعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه
الصورة صورة ما في النفس من صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها مشترك فيها كثيرون على
احد الوجوه الثلاثة التي بينا فيما سلف فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين لانه ليس
يمتنع اجتماع ان يكون الذات الواحدة يعرض لها شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة في الكثير
لا يمكن الا بالاضافة فقط واذا كانت الاضافة لذوات كثيرة لم يكن شركة فيجب ان يكون اضافات

كثيرة

كثيرة لذات واحدة بالعدد والذات الواحدة بالعدد من حيث هي كذلك فهي شخصية لا محالة
ثم بين ان تلك الصورة مع الصورة الاخرى التي في تلك النفس الجزئية او في نفس اخرى مشتركة
في كلي اخر صادق على هذه الصورة وصور اخر كمفهوم الصورة العقلية وان للنفس ان يتصور ذلك
الكلي ايضا ويكون تصوره صورة جزئية مشاركة لغيرها وهكذا فيتسلسل الصور وينقطع بانقطاع
الاعتبار وهذا ما اردنا من كلامه هنا والغرض منه ان يعلم ان الكلية بمعناها المطابقة و
الاشتراك بين كثيرين وانها انما تعرض للطبيعة في العقل لا في الخارج وانه لا يلزم من كون صورة
شخصية مطابقة لكثيرين ومشتركة فيها لهم وكون الكلية بمعنى المطابقة والاشتراك ان يكون
امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا فلا يكونان متقابلين كما توهمه شارح القوشجي واما بيان
معنى مطابقة الصورة الشخصية لكثيرين فهو ما بينه الشيخ بقوله وهذه اي هذه الصورة
الجزئية التي في النفس انما كانت نسبتها الجاعلة اياها كلية هي الى امور من خارج على وجه
ان اي تلك الخارجات سبقت الى الذهن فجاز ان يقع عنها منه هذه الصورة بعينها واذا سبق
واحد فتاثر النفس منه بهذه الصفة لم يكن لما خلاه تاثير جديد الا بحكم هذا الجواز المعتبر فان هذا
الاثر هو مثل صورة السابق قد تجرد عن العوارض وهذا هو المطابقة ولو كان بدل احد هذه
المؤثرات شيء غير تلك الامور المفروضة وغير مجانس لها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون
مطابقة انتهى ومحصوله ان معنى مطابقة الصورة الواحدة الشخصية لكثيرين هو ان كل واحد
من الكثيرين اذا جرد عن العوارض واللواحق كان الحاصل منها في العقل هو هذه الصورة بعينها وقد
يشير ذلك بخواتم منقوشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة او ختم فيها ذلك النقش
فان ضرب عليها خاتم اخر منها لم تاثر الشمعة بنقش اخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا
كان الاثر الحاصل منه في الشمعة هو ذلك النقش بعينه فان قيل كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل
واحد من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما تطابقها تلك الصورة ضرورة ان
المطابقة انما يكون بين بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا قلنا هذا انما يرد لو كان المراد هو
المطابقة بالمعنى الحقيقي المتعارف واما اذا كان المراد ما ذكرنا فلا ورود له اصلا فلا ما جاء الى
ما اجاب به عنه المحقق الشريف من ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا
المطابقة مطلقا قال ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصور
العقلية فانها كالاضلال المقتضية للارتباط بغيرها هذا بيان معنى المطابقة واما بيان معنى
اشتراك الصورة الواحدة الشخصية بين كثيرين فهو انه لو فرضت هذه الصورة موجودة
في الخارج فاذا تشخصت بتشخص اي واحد من تلك الكثيرين كانت عين ذلك الواحد مثلا ان
تشخصت بتشخص عمرو كانت عين عمرو وهكذا فلا وجه لما زعمه المحقق الشريف من ان الكلية اذا
فسرت بالاشتراك يمتنع عروضها للصورة المعقولة ايضا كما يمتنع عروضها للموجودات الخارجية
بل انما يعرض للصور العقلية الكلية بمعنى المطابقة فقط بالمعنى المذكور والعجب انه ذكر انه

قد يعتبر

قد يعتبر في المطابقة المعنى المذكور وهذا الذي ذكرناه لبيان معنى الاشتراك وغفل عن انه عين
المعنى المراد من الاشتراك ههنا واعلم ان الطبيعة اي الماهية لا بشرط شيء انما سميت بالكلي لكونها
معروضة للكلية بالقوة وانما قيد بالطبيعي اي المنسوب الى الطبيعة لكونه في مقابلة الكلي فكما ان
الكلي العقلي منسوب الى العقل كذا الكلي الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي باز اء العقل اعني الخارج
فلعل لفظ الكلي وضع في الاصطلاح اولا لمفهوم المقول على كثيرين اعني لهذا العارض ثم
اطلقوه على معروضه فقط وسموه الكلي الطبيعي ثم اطلقوه على مجموع العارض والمعروض وسموه
الكلي العقلي ولعلهم انما سموا الطبيعة الموجودة في الخارج كليا طبيعيا مع كونها معروضة للكلية
بالقوة دون الصورة العقلية مع كونها معروضة لها بالفعل لان حقيقة المقابلة مع الكلي العقلي
انما تحقق حيث يوجد في الخارج فقط كما ان العقلي يوجد في العقل فقط على انه لا فرق كثيرا
بين الماهية لا بشرط وبين الصورة الحاصلة منها في العقل لعدم الحاجة الى الانتزاع كما يحتاج الصورة
الحاصلة من الماهية بشرط شيء في العقل اليه هذا ثم ان الكلي الطبيعي اعني الماهية لا بشرط
شيء موجود في الخارج لان الماهية بشرط شيء اعني الشخص موجود في الخارج بالضرورة
والماهية لا بشرط شيء اعني نفس الماهية جزء منه على ما قال وهو جزء من الاشخاص على ان يكون
الجملة حالا من الضمير في موجود وذلك لان الشخص عبارة عن الماهية بشرط ما وحال ما فاذا
كانت الماهية بشرط ما موجودة كانت نفس الماهية اعني الماهية لا بشرط ما موجودة قال الشيخ في
الشفا الحيوان بما هو حيوان والانسان بما هو انسان اي باعتبار حده ومعناه غير ملتفت
الى امور اخرى يقارنه ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان العام والحيوان الشخص والحيوان
من جهة اعتبار انه بالقوة عاما وخاصا والحيوان باعتبار انه موجود في الاعيان او معقول
في النفس هو حيوان وشيء ليس هو حيوانا منظورا اليه وحده ومعلوم انه اذا كان حيوان
وشيء كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكان في جانب الانسان ويكون اعتبار الحيوان
بذاته جائزا وان كان مع غيره لان ذاته مع غير ذاته فذاته له بذاته وكونه له مع غيره امر
عارض له او لازم للطبيعة الحيوانية والانسانية ثم قال وهذا الحيوان بهذا الشرط
وان كان موجودا في كل شخص فليس هو بهذا الشرط حيوانا ما وان كان يلزم ان يصير
حيوانا ما لانه في حقيقته وماهيته لهذا الاعتبار حيوان ما وليس يمنع كون الحيوان
الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان مجال
موجودا فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا ما فحيوان ما موجود في الحيوان الذي هو
جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان غير مفارق للمادة فهو ببياضيته موجود
في المادة على انه شيء اخر معتبر بذاته وذو حقيقة بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارن
في الوجود امرا اخر ثم قال بعد نفي كون الحيوان بشرط لا موجودا في الخارج كما نقلنا عنه
سابقا بهذه العبارة فاما الحيوان مجردا لا بشرط شيء اخر فله وجود في الاعيان فانه في

حقيقته بالاشرط

حقيقته بلا شرط شئ اخر وان كان مع الف شرط بقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية
موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا بل الذي هو في نفسه خال عن
الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال انتهى واعلم انه
ليس المراد من الاستدلال بكون الكلي الطبيعي جزء من الشخص الموجود على كونه موجودا
انه جزء خارجي له وانه موجود بوجود عليحدة وراء وجود الشخص كما هو شان الاجزاء
الخارجية بالقياس الى المركب منها فانه لو كان المراد ذلك لزم كون الحيوان مثلا الموجود
في ضمن هذا الحيوان شخصا اخر من الحيوان غير هذا الحيوان ضرورة ان كل موجود في
الخارج فهو متشخص في ذاته متعين في نفسه ممتاز عن جميع ما عداه وهو باطل قطعا وكان في كلام
الشيخ المنقول انفا اشارة الى هذا كيف ينتقل الكلام الى الحيوان الذي هو جزء لهذا الشخص
الثاني فيلزم ان يكون كل شخص من الحيوان مشتملا على افراد غير متناهية منه وهذا المعنى
اعني وجوب كون كل موجود في الخارج متعينا في ذاته هو الذي منع كون اشتراك الكلي بين
كثيرين بحسب الخارج ولزمانيه امتناع حمل الكلي الطبيعي على ما هو فرد له ضرورة امتناع
صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل عليه بل المراد انه جزء عقلي له والمراد من الجزء
العقلي للذات الموجودة في الخارج هو ان العقل يحلل تلك الذات اليه فكل ما يحلل العقل ذات
الموجود اليه يجب كونه موجودا بوجود تلك الذات سيما اذا كان مهية لتلك الذات فان
مهية الشئ هو ما به الشئ هو هو فكيف يمكن كون الشئ موجودا مع كون ما به ذلك الشئ
هو هو غير موجود فظهر بطلان ما ذكره المحقق الشريف من منع وجوب كون الاجزاء العقلية
للموجودات الخارجية موجودة مستندا بان المعنى جزء لهذا الاعمى الموجود في الخارج مع
انه ليس بموجود فيه وذلك لان المعنى جزء لمفهوم هذا الاعمى الذي هو عرضي بالنسبة الى
ذات الاعمى لا لذاته وكلامنا فيما فرض كونه مهية للذات الموجودة كالحيوان هذا توجيه لما
على تقدير بناء الكلام على الاستدلال بالجزئية كما هو المشهور والمتبادر من كلام الشيخ بحسب الظاهر
وظني انه لا يجب بناء المقام عليه لما زعمه المحقق الشريف وغيره وتبعهم الشارح القوشجي
من ان تحقيق مذهب القائلين بوجود الطبائع في الاعيان ان اشخاصها موجودة في الاعيان
وح تكون الدعوى بديهية غير محتاجة الى الاستدلال فان ذلك الزعم تصور في المقام كما
سنبينه في مبحث التشخص ان شاء الله تعالى بل لان الدعوى اعني كون الطبيعة بمعنى المهية
لا بشرط شئ موجودة في الاعيان حين فرض كون الشخص اعني الطبيعة بشرط شئ موجودا
في الاعيان بديهية غنية عن الاستدلال واذا احتاجت الى تنبيه ما لئلا يتوهم ان كون
المهية بشرط شئ موجودة اعني احتياجها في الوجود العيني الى شرط ما وحال ما مانع عن ان
يكون هي نفسها ملحوظة بذاتها لا بشرط شئ ما موجودة وغرض الشيخ ليس الا ذلك التنبيه
لا الاستدلال بكون الطبيعة جزء للطبيعة بشرط ما وان كانت عبارته اعني قوله فالحيوان

الذي هو جزء من حيوان ما موجود موهمة اياه وذلك لان ظاهر هذا القول لا شمال له على حديث الجزئية
وان كان دالا على ان تفرع هذا القول على كون حيوان ما موجودا انما هو لاجل الجزئية لكن التشبيه
بالبياض صريح في ان تفرعه عليه انما هو لاجل ان مقارنة حال ما وشرط ما غير مانعة عن اعتبار وجود
الحيوان بما هو حيوان كما ان مقارنة البياض في الوجود للمادة غير مانعة عن اعتبار وجود البياض بمجرد
بياضيته فالمراد من الجزء هو جزء حده من حيث هو شخص اعني جزء مفهوم الشخص والغرض من
اقحام حديث الجزئية انما هو تعيين ما هو المراد من الحكم بوجوده لا الاستدلال به عليه وكذا
الحال في كلام المصنف وكيف لا يكون المراد هو جزء الحد والطبيعة لا بشرط ليس بجزء حقيقة
بل الجزء حقيقة انما هو بشرط لا فليتفطن جميع ذلك ثم قال المحقق الشريف ره بقي هنا بحث وهو
انه اذا سبق الى الذهن واحد من الافراد الشخصية لم يحصل فيها صورة كلية مطابقة لامور كثيرة
بل لا بد ان يجرد ذلك الشخص عن تشخصه المانع من مطابقة الكثيرين حتى يحصل في النفس صورة
عقلية مطابقة لها فكل شخص مركب في الذهن من طبيعة معروضة وتشخص عارض لها فان كان العارض
والمعروض ممتازين في الوجود كان المعروض موجودا خارجيا متعينا في ذاته حتى يتصور عروض
ذلك العارض له في الخارج فهو شخص خارجي مركب في الذهن من عارض ومعروض فلا يكون في
الخارج موجودا اذا تصور في ذاته كان صورته كلية وفي الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن
تشخصه حصل في العقل صورة كلية فلذلك قال بعض الافاضل لا وجود في الخارج الا للاشخاص
واما الطبايع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص تارة من ذواتها وتارة اخرى من الاعراض
المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى فظهر من ذلك كله ان من قال بوجود الطبايع
في الاعيان ان اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها
لزم ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة ومتصفة بصفات متضادة لان كل موجود
خارجي يجب ان يكون متعينا ممتازا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه كما مر وان اراد ان في الخارج
موجودا اذا تصور هو في ذاته اتصف صورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو باطل لما مر انفا
وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة
كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة
منها فلا نزاع الا في العبارة انتهى كلام المحقق الشريف اقول نختار الشق الثالث والنزاع
بيننا وبين النافي معنوي فانا نقول الصورة المجردة المنتزعة عن التشخص مهية للفرد وهو موجود
في الخارج فيجب ان يكون مهيته موجودة في الخارج ولا يضر وجود المهية من حيث هي في الخارج
ان تكون متحدة الوجود مع التشخص كما مر في كلام الشيخ من انه ليس يمنع كون الحيوان الموجود
في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجودا فيه
النافي يمنع كون المهية موجودة ويقول بوجود الافراد فقط فكيف لا يكون النزاع الا في العبارة
نعم يمكن ان يقال ان مراد النافي هو ان المهية ليس لها وجود على حدة يتوهم ان من يقول بوجودها

يقول بوجود

يقول بوجود علیحدة وح يرتفع النزاع المعنوي بيننا وبينه لكن بارجاع مذهبه الى مذهبنا لا
بارجاع مذهبنا الى مذهبه كما لا يخفى ولعل هذا هو مراد شارح المقاصد حيث قال لا
نزاع في ان المهية لا بشرط شئ موجودة في الخارج الا ان المشهور ان ذلك مبني على كونها
جزء من المخلوطة الموجودة في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد
وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق واخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص
والا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الكل عليه وانما
التغاير التمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه
انتهى والطبيعة لا بشرط شئ صادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه اي على الطبيعة
بشرط شئ وهو الثاني من الاعتبارات الثلث الذي قد طوى ذكره سابقا واشار اليه فيهما
كما مر فالحيوان بما هو حيوان اعني لا بشرط شئ صادق على هذا الحيوان وهذا الحيوان اعني الشخص
المشار اليه منه هو المجموع الحاصل من الحيوان بما هو حيوان ومما انضاف اليه من المشخصات او هو
الحيوان بشرط شئ وهذا الكلام دليل على ان المراد بالجزء فيما مر من قوله وهو جزء من الاشخاص
ليس هو الجزء حقيقة بل جزء الحد كما عرفت والكلية العارضية للمهية اي الكلي بما هو كلي مرفوض
ان يعتبر مع المعروض قال الشيخ في الشفا الكلي من حيث هو كلي شئ ومن حيث هو شئ يلحقه
الكلية شئ فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه حد هذه الحدود فاذا كان ذلك انسانا
او فرسا فهناك معنى اخر غير معنى الكلية انتهى يقال لها كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث
عنه من حيث هو كلي لا من حيث هو انسان او فرس ويقال للمركب من العارض والمعروض كما
كالانسان الكلي كلي عقلي لكونه مما لا يوجد الا في العقل لما عرفت من ان الكلية لا تعرض
للطبيعة الا اذا حصلت في العقل وهما اي الكلي المنطقي والكلي العقلي ذهنيان اي هما
من المعقولات الثانية اما الاول فلما مر في الفصل الاول واما الثاني فلتركبه منه فهو ايضا
مثله في ذلك فهذه اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل مهية معقولة اتفق الشارحون
وغيرهم من الناظرين في الكتاب على ان هذا اشارة الى الاعتبارات الثلثة للكلي والاشبه
انها اشارة الى الاعتبارات الثلاثة للمهية لان المسئلة كانت فيها ومدخل الكلية جملة معترضة
فلنشرع

المسئلة الرابعة

في بساطة المهية وتركبها والمهية منها بسيط
وهي ما لا جزء له اي لا بالفعل ولا بالقوة وهو البسيط الحقيقي والمطلق او ما لا جزء له بالفعل
وان كان له جزء بالقوة كالانواع العرضية فانها قابلة لان يحللها العقل الى الاجزاء العقلية
وهو البسيط الخارجي والغير المطلق ومنها مركبة وهي ما له جزء اي بالفعل وهو المركب الحقيقي
والخارجي او بالقوة وهو المركب الذهني والغير الحقيقي وهما اي المهية البسيطة والمركبة مطلقا
اعني اعم من ان يكونا حقيقيين او غير حقيقيين بدليل قوله موجودان ضرورة فانها
هو ضروري وجوده هو المركب الحقيقي كالانسان والبيت والبسيط الخارجي كالسواد

والبياض

والبياض فانه كما ان وجود السواد مثلا بديهي كذلك عدم تركبه من الاجزاء الخارجية و
كما ان وجود الانسان ضروري كذلك تركبه من الاجزاء الخارجية واما الاستدلال على وجود
البسيط ههنا بوجوب انتهاء المركب اليه لكون كل كثرة مشتملة على ما هو واحد بالفعل
بالضرورة فهو وان كان تاما والمناقشة عنه مندفعة لكنه بناء في دعوى الضرورة وكذا الاستدلال
عليه بابطال التسلسل ووصفاهما اعتباريان اي البساطة والتركيب من الامور الاعتبارية
العقلية وليس في الخارج ما يطابقهما متنافيان اي متقابلان تقابل السلب والايجاب بالمعنيين
المذكورين فان كون الشيء ذا جزء وعدم كونه ذا جزء لا يصدقان على شيء ولا يرتفعان عنه وقد
يؤخذان بمعنيين آخرين وهما كون الشيء جزء الآخر وكون الآخر كلا بالنسبة اليه وح متضايفان
اي متقابلان تقابل التضايف فالمعنيان الاولان حقيقيان والاخيران اضافيان فاذا
قيس البسيط الاضافي مع البسيط الحقيقي يكون بينهما نسبة هي عكس النسبة التي بين المركب
الاضافي والمركب الحقيقي فان البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء
له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا
جزء له لجواز كونه ذا اجزاء والمركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي
مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وهذا معنى
قوله فتباينا كسائر في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى واورد عليه بان البسيط الحقيقي
قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزء من آخر فالقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا
مع ان له جزء البتة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزء من شيء
فضلا عن اعتبار ذلك مما لا وجه له بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط
حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا
يتركب منه شيء كالواجب وبالعكس في مركب مع جزء المركب الآخر كالجسم للحيوان وبين المركبين
مساواة ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له
جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك لان
كل مركب اضافي بالقياس الى جزئه مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة
الى جزئه وكما يتحقق الحاجة الى الجاعل في المركب فكذا في البسيط اعلم ان العقلاء بعد الاتفاق
على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في مهيته قال شارح المقاصد فذهب المتكلمون
الى انها بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة
الى انها ليست بجعل الجاعل بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات مجعولة
دون البسائط اقول وجه ذهاب المعتزلة الى ما نسب اليهم ظ فانهم ذهبوا الى تقرر الماهيات
في العدم من غير فاعل واما وجه ذهاب الفلاسفة اليه فهو انهم نفوا الجعل المركب اعني جعل
الماهية ماهية على ما يدل عليه لبيلهم كما يأتي واما الجعل البسيط اعني كون الصادر عن الفاعل

نفس الماهية

الفاعل نفس المهية فالظ انه لا خلاف لهم فيه سواء كان ذلك بالذات او بالعرض اعني ان يكون الصادر
بالذات هو نفس المهية ويكون الوجود منتزعا منها او ان يكون الصادر بالذات هو الوجود الخاص
ويلزمه الهوية المسماة بالمهية كما مر بيانه في كلام المص في شرح الاشارات وما نقل من المشائين
منهم ينبغي حمله على ذلك لا كما فهمه شيخ الاشراق كما مر على ما ذكرنا ينبغي حمل مذهب المتكلمين ايضا
على جعل المركب كما سنحققه هذا ثم ان مستند المذهب الاول امور الاول ان علة الحاجة هي اولا
الامكان وهي عامة الثاني انه لو لم يكن المهية مجعولة لارتفع المجعولية مطلقا لان ما فرض كونه مجعولا
من الوجود او موصوفية المهية به فهو ايضا مهية في نفسه والمفروض ان ما هو مهية ليس بمجعول
الثالث انه لا تقرر للمهية في الخارج بذاتها لما مر في نفي ثبوت المعدومات فيكون تقررها بالجاعل و
الجواب عن الاول بان مغنى حاجة الممكن الى الجاعل ان وجوده منه لا مهيته وعن الثاني ان المجعول هو الوجود
الخاص وما هو من افراد الوجود لا مهية الوجود ومفهومه وعن الثالث انه ليس تقرر المهية الا
وجودها على ان شيئا من هذه الوجوه لا يدل على الجعل المركب الذي قد عرفت انه ينبغي ان يكون
مرادهم ومستند المذهب الثاني ان كون الانسان انسانا مثلا لو كان بجعل الجاعل لارتفع بارتفاعه
فيلزم سلب الشيء عن نفسه على تقدير عدم الفاعل وهو محال واما بوا عنه بمنع استحالته على
طريق السلب دون العدول ورد بان السلب الصادق على الانسان حال ارتفاعه هو ان
المعدوم ليس بانسان لا ان الانسان ليس بانسان والحق ان استحالة سلب الشيء عن نفسه
ضرورية ومستند المذهب الثالث ان شرط المجعولية الامكان وهو يستدعي نسبة وهي
تستدعي اثنينية وهي غير متصورة في البسيط دون المركب والجواب ان الاثنينية التي
تستدعيها النسبة اللازمة للامكان انما هي باعتبار المهية والوجود وهي شاملة للبسيط
والمركب هذا ثم انه قال شارح المقاصد ينبغي التنبيه على ما يصلح محلا للخلاف في هذه
المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة الى مهية الممكن واخرى بالنسبة الى الوجود
حتى تكون المهية مجعولة كالوجود وان ليس للمهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون
المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية المهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام
من ان المراد ان المهية من حيث هي ليست بمجعولة كما انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة
ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ليس مما
يتصور فيه نزاع ويتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة ثم قال والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان
المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما
بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم المهية كزوجية الاربعة ومنها ما
يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم وحدوثه ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب و
البسيط من لوازم الهوية دون المهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم المهية المركبة دون
البسيطة اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية المهية مطلقا اي بسيطة

كانت

كانت او مركبة اراد ان المجعولية يعرض للمهية في الجملة اعني المهية بشرط شيء وهي المهية
المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم يعرض للمهية اعني الماهية من حيث هي ويحتمل ان يريد
انها تعرض للمهية من حيث المجعولية في الجملة اعني بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى
الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية المهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الغير من
لوازم المهية المركبة دون البسيطة وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية قال
ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى هذا وقال شارح المواقف وفيه اني فيما ذكر في المواقف بعد لان
البحث عما يلحق المهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار
في كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان المهيات
الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية
بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم المهية الممكنة مطلقا وان فسر المجعولية بانها الاحتياج
الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتقييد تكلف ثم قال والصواب ان يقال
معنى قولهم المهية ليست مجعولة انها في حد ذاتها لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا
لاحظت مهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين
المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فتكون احديهما مجعولة الى تلك الاخرى وكذلك
لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره في المهية باعتبار الوجود
بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان
الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا
بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست المهيات في انفسها
مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل المهية في كونها موجودة مجعولة وهذا
المعنى مما لا ينبغي ان يتنازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن المهيات بالمعنى الذي
ذكرنا اولا وبين اثباتها بما بينا انفا انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية
مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة
دون البسائط فان ارادوا بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى
جعل المهية تلك المهية منتفية عنها معا وبمعنى جعل المهية موجودة ثابتة لها معا واذ
ارادوا كما هو الظ من كلامهم ان مهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر من وجودها
محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو
المركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب المهية و
يتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا
ايضا ثوابا بلا ربية انتهى اقول هذا كلام لا غبار عليه الا انه ينبغي تحقيق معنى جعل المهية متصفة
بالوجود لئلا يتوهم ان المهية والوجود كليهما حاصلان بلا جعل واثر الجاعل انه يجعل احدهما متصفا بالآخر

على ما بينا

على ما يتبادر من المثال بل المراد ان الصادر من الجاعل انما هو امر واحد يحلله العقل الى امرين ويجعل
احدهما متصفا بالاخر فهذا هو معنى جعل الماهية متصفة بالوجود كما مر غير مرة ثم اقول لكن هذا الكلام
ايضا يرفع النزاع فلم يحصل معنى يصلح للخلاف بل الصواب كما اشرنا اليه ان يجعل النزاع في الجعل المركب
للماهية مع قطع النظر عن الوجود فان الاحتياج الى الجاعل في الوجود موضع الوفاق كما عرفت والجعل
البسيط للماهية دقيق لا يفهمه الاكثرون فمن لم يذهب الى ثبوت الماهية في العدم من المتكلمين ورآها
محتاجة الى الجاعل ولم يفهم الجعل البسيط ذهب الى الجعل المركب ومن ذهب منهم الى ذلك كالمعتزلة
لم يرها حاجة الى الجاعل في غير الوجود فنفى الجعل الذي يدعيه المثبتون لعدم الحاجة اليه والفلاسفة
نفوه لكونه غير معقول والمفصل لما توهم استدعاء الجعل تركيبا ولم يمكنه توهم التركيب في البسيط
نفى الجعل فيه واما في المركب فيمكن ذهابا لوهم الى كون المركب غير الاجزاء فلذلك اثبت الجعل فيه هذا
تحرير محل النزاع وتحصيل موضع الخلاف واما تعيين ما هو الحق من هذه المذاهب فظاهر مما ذكر
اذا عرفت ذلك فمعنى كلام المص ان تاثير الفاعل لما كان في نفس الماهية لا في جعل الماهية ماهية ولا في جعل
الوجود وجودا كما مر في المتن في مبحث حاجة الممكن الى المؤثر والمركب والبسيط سواء في الحاجة الى الجاعل
لكونهما ممكنين فالماهيات الممكنة سواء كانت مركبة او بسيطة محتاجة اليه على السواء ومجعولة بالجعل
البسيط بالمعنى الذي عرفت فهذا الكلام ليس اختيارا لشيء من هذه المذاهب الثلثة صريحا واختار
لمذهب الفلاسفة بالاشارة الى ما هو المراد والمعقول من الجعل كما لا يخفى وهما اي البسيط والمركب قد
يقومان بانفسهما بمعنى سلب القيام بالغير بان يكونا من الماهيات الجوهرية مثال المركب الجسم ومثال
البسيط العقل عند من لم يقل بجنسية الجوهر وقد يفتقران الى المحل ويقومان به وذلك اذا كانا من
الماهيات العرضية مثال المركب السواد ومثال البسيط النقطة على قول المسئلة الخامسة
في احكام اجزاء الماهية المركبة فيها ان اجزاء الماهية متقدمة عليها في الوجود الخارجي والذهني وكذا في
العدم الخارجي والذهني واليه اشار بقوله والمركب مركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى
الذهن والخارج لكن بين التقدمين فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود متحقق بالنسبة
الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى جزء ما وثانيهما ان التقدم بحسب الوجود
تقدم بالطبع فان وجود المركب يتوقف على وجود كل جزء من اجزائه والتقدم بحسب العدم تقدم
بالعلية بشرط السبق بمعنى ان عدم اي جزء سبق لا يحتاج انعدام المركب الى عدم جزء اخر وان
احتاج عدم ذلك الجزء في كونه علة تامة لعدم المركب الى سبقه على اعدام سائر الاجزاء فالسابق لو كان
عدم جزء واحد كان هو العلة ولو كان عدمي جزئين معا لم يكن شيء منهما علة تامة لعدم السبق بل كلاهما
معا علة تامة فلا يلزم اجتماع العلل المستقلة على المعلول الشخصي الذي هو عدم المركب المشخص على تقدير
تسليم كون عدم الامر الشخصي شخصيا وكذا الكلام في اعدام سائر العلل الناقصة فان كلا منها علة تامة
لعدم المعلول فعلى هذا لو عدم الفاعل مثلا مع عدم جزء من المركب في زمان فان لم يكن لعدم الفاعل

مدخل في عدم ذلك الجزء فعدم الجزء هو العلة التامة لعدم المركب والا فمجموع العدمين علة تامة له ايضا قد
قيل ان عدم الجزء هو بعينه عدم المركب ومن ثم امتنع تصور ارتفاع الجزء مع تصور بقاء الماهية بخلاف
العلل فانه يمكن تصور ارتفاعها مع بقاء الماهية وان كان المتصور مستحيلا كما في لوازم الماهية ويلتزم
هذا القائل كون عدم المركب الواحد الشخصي كليا متعددا افراده كل واحد منها عدم جزء واحد من ذلك
المركب بخلاف عدم البسيط بالقياس الى تعدد اعدام علله الناقصة اذ ليس عدمه عين شيء من تلك
الاعدام وهو اي تقدم الاجزاء على الماهية علة الغنى عن السبب اي علة لكون الاجزاء مستغنية عن
السبب حين تحقق الكل لامتناع تحصيل الحاصل فهذا الغنى عن السبب ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود
الذهني بان يكون تصديق العقل بثبوت الجزء للماهية مستغنيا عن الوسط سمي الجزء بين الثبوت وان اعتبر
بحسب الوجود الخارجي سمي غنيا عن السبب وهذا معنى قوله فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج
غني وليس المراد الغنى عن السبب مطلقا لاستحالته في الممكن بل عن السبب الجديد كما اشرنا اليه فلوازم
الماهية تشارك الاجزاء فيه فانها لا تحتاج ايضا الى سبب متجدد حال تحقق الماهية لاقتضائها الى تحصيل
الحاصل كما في الاجزاء فيحصل للجزء خواص ثلاث الاولى تقدمه في الذهن والخارج الثانية الاستغناء
عن الوسط في الاثبات الثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت واحدة هي الاولى متعاكسة اي كل
ما هو جزء للكل فهو متقدم عليه وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء له فيكون خاصة متساوية
مطلقة وههنا اشكال قوي قد تحيروا في دفعه هو انه ان اريد بالخاصة الاولى التقدم بحسب الوجود
جميعا وهو الظاهر على ما صرح به الامام فالجزء الذهني كالجنس لا يتقدم بحسب الوجود الخارجي
ان اريد بان الجزء الذهني متقدم في الوجود الذهني والخارجي في الخارجي فالعلة الفاعلية مثلا
متقدمة وليست بجزء واختلفوا في التفصي عنه فذهب شارح المقاصد الى ان ما يعرض له الجزئية متقدم
في الذهن باعتبار كونه جنسا او فصلا ومتقدم في الخارج باعتبار كونه مادة تصرف فيه المحقق
الدواني فذهب الى ان الجزء هو المأخوذ مادة لا جنسا او فصلا وهي متقدمة في الوجودين وان المادة
العقلية الصرفة كما في البسائط ليست بجزء حقيقة اذ لا تركيب هناك حقيقة ولا يخفى ما فيهما وذهب
المحقق الشريف الى ان الخاصة الاولى هي تقدم الجزء مع كونه محمولا فباعتبار الحمل لم يوجد في الاجزاء
الخارجية العلة وباعتبار التقدم لم يوجد في اللوازم البينة فاختصت بالذاتي على الاطلاق وهو
يجعل هذه الخاصة خاصة للاجزاء المحمولة لا مطلقا قال وانما وقع الاشتباه في هذه الخاصة لانهم في بيان
الخاصة المطلقة للذاتي اشاروا الى ان التقدم مشترك بينه وبين الاجزاء الخارجية حيث قالوا الخاصة
المطلقة للذاتي التقدم على الماهية في الوجودين وكذا في العدمين ولم يريدوا ان الذاتي يتقدم على
الماهية في الوجود الخارجي اذ لا تغاير في الوجود الخارجي بينهما بل ارادوا ان الجزء ان كان ذهنيا
وهو الذاتي كان متقدما في الوجود الذهني وان كان جزء خارجيا كان متقدما في الوجود الخارجي فقد
تعرضوا لبيان تقدم الجزء مطلقا مع انهم بصدد بيان الخاصة المطلقة للذاتي ثم قال ولنا ان نقول

انهم عدوا كون الشيء متقدما على المركب مع كونه غير خارج عنه خاصة مطلقة للجزء مطلقا ولا انتقاض بالعلة
الفاعلية هذا كلامه ولا يخفى بعده وذهب الشارح القديم الى ان المراد بتقدم الجزء على الكل تقوم
الكل به لا منه فلا ينتقض بالعلة الفاعلية ورد بانه لا معنى لكونه جزءا الا ان يتقوم المركب به فلو
كان معنى التقدم ذلك لكان تقدم الجزء عين كونه جزءا مع انه معلل به وذهب الشارح القوشجي الى ان
المراد ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين ان كان بينهما مغايرة في الوجودين فان كانت المغايرة
بحسب الوجودين معا كما في البيت يتقدم فيهما معا وان كانت في الذهن فقط كما في المركب العقلي تقدم
فيه فقط لكن بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل لتقدم عليه هذا ولا يخفى التكلف فيه
وذهب السيد المدقق الى انه لا منافاة بين الاتحاد في الوجود الخارجي وبين التقدم فانه راجع الى
الاحقية في الوجود وهو لا ينافي اتحاد المتقدم والمتاخر ذاتا لجواز ان يكون نسبة الوجود اليه من
حيث انه جزء اخر من نسبته اليه من حيث هو كل وقد يؤيد ذلك بما ذكر في كلام الشفا من تقدم الطبيعة
من حيث هي على الطبيعة الشخصية والكلية تقدم البسيط على المركب وذلك لا يتمشى على ذلك لكون
الطبيعة لا بشرط شيء متحدة بالوجود مع الطبيعة بشرط شيء فليتدبر هذه جملة ما قالوه في هذا المقام
واقول التحقيق ان تقدم جزء الماهية عليها تقدم بالماهية وهو الذي قدمناه قسما سادسا وسابعا
من اقسام السبق لا تقدم بالوجود فلا ينافي الاتحاد معها بالوجود فاجزاء الماهية متقدمة عليها بالماهية
سواء كانت الماهية موجودة في الذهن او في الخارج فالتقدم بالماهية في الوجودين هي الخاصة المطلقة
لاجزاء الماهية فان كل جزء فهو متقدم بالماهية على الكل في الوجودين وكل متقدم بالماهية على الكل في
الوجودين فهو جزء له فليتفطن واثنتان هما الثانية والثالثة اعم من جزء الماهية لان كل ما هو جزء للماهية
فهو مستغن عن الوسط في الاثبات وعن الواسطة في الثبوت وليس كلما هو مستغن عن الوسط بجزء
للماهية لصدقه على اللوازم البينة وكذا ليس كلما هو مستغن عن الواسطة في ثبوته للماهية بجزء لها
لصدقه على لوازم الماهية مطلقا سواء كانت بينة كالانقسام بمتساويين للاربعة او غير بينة كتساوي
زوايا المثلث لقائمتين له فهاتان الخاصتان اضافيتان وليستا بمطلقتين ومنها انه لا بد في المركب
الحقيقي وهو ما يكون له حقيقة واحدة وحدة حقيقية كالانسان والياقوت لا وحدة اعتبارية
كالعشرة والعسكر ومعنى الوحدة الحقيقية ان يختص المتصف بها بلوازم واثار لا يكون عين مجموع
اثار الاجزاء ولوازمها كياقوت واحد لا كعشرة ياقوت من حاجة لبعض الاجزاء الى بعض والا امتنع
ان يحصل منها حقيقة واحدة وحدة حقيقية بالضرورة كما في الحجر الموضوع بجنب الانسان ولا يمكن
شمولها اي شمول الحاجة للاجزاء بان يكون كل جزء محتاجا الى الاخر باعتبار واحد والا لزم الدور
ومنها ان اجزاء الماهية قد تكون خارجية وقد تكون ذهنية كما اشار اليه بقوله وهي قد تتميز في الخارج
بان يكون لكل واحد منها وجود على حدة غير وجود الاخر فيه فلا يمكن حمل بعضها على بعض ولا على الكل وهذه
هي الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة للجسم وكاجزاء البيت والسرير وقد تتميز في الذهن بان يكون

كون كل واحد منها موجودا بوجود علیحدة غير وجود الاخر مختصا بالذهن ولا يكون كذلك في الخارج بل
تكون جملة الاجزاء في الخارج موجودة بوجود واحد وهذه هي الاجزاء العقلية المحمولة كاللون وقابض
البصر للسواد واعلم انه ليس المراد من الجزء المحمول ان يكون الجزء بما هو جزء محمولا على جزء اخر او على
الكل لان الجزء بما هو جزء موجود بوجود مغاير لوجود الجزء الاخر ولوجود الكل وقد مر ان معنى الحمل
هو الاتحاد في الوجود بل المراد ان ما هو جزء يمكن ان يؤخذ باعتبار ما يصير بذلك الاعتبار محمولا فما هو
جزء باعتبار وهو اعتباره بشرط لا محمولا باعتبار اخر وهو اعتباره لا بشرط والمراد من لا بشرط و
بشرط لا في الاجزاء المحمولة ليس بالقياس الى اي شيء كان بل بالقياس الى ما يمكن ان ينضاف اليه ويصير
متحد الوجود به فالحيوان بشرط لا بالقياس الى شيء من الفصول هو الجزء والمادة العقلية لا بشرط
شيء منها هو الجنس والمحمول على النوع والفصل وكذا الناطق بشرط لا بالقياس الى الحيوان هو الجزء
والصورة العقلية ولا بشرط بالقياس اليه هو الفصل والمحمول ومعنى كون التركيب في العقل لا في الخارج
هو ان تميز الاجزاء بعضها عن بعض وعن الكل انما هو في العقل لكون كل منها موجودا فيه بوجود علیحدة
لا في الخارج لاتحادها بالوجود فيه فمعنى كون السواد مثلا بسيطا في الخارج ومركبا في العقل هو ان
جزئيه اعني اللونية وقابضية البصر غير ممتازين في الوجود الخارجي وممتازان في الوجود العقلي بمعنى
ان العقل اذا نظر الى مهية السواد يجدها ملتئمة من جزئين ومتقومة منهما مع قطع النظر عن كونها
موجودة ام لا فظهر ان هناك تركيبا حقيقيا من الاجزاء الا ان التمييز بين الاجزاء ليس في الخارج بل في
العقل فما زعم المحقق الدواني من انه لا تركيب هناك حقيقة مخالف للتحقيق وهذا منه عجيب مع ذهابه
الى ان تقرر المهية متقدم على تقرر الوجود كما مر سابقا ثم ان المحقق الشريف ذكر ان في التركيب العقلي
من الاجزاء المحمولة اشكالا لا يحترز فيه الاوهام واختلفت آراء الاعلام فمنهم من قال انه لا معنى
للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا كالانسان قد حصل له معان كالاستغناء عن
الموضوع والابعاد والنمو والحس والحركة الارادية والنطق مستتبعة لمعان اخر كالتحيز والحركة في الاقطار
والادراك والمشي والتعجب فالماخوذ من المتبوعات كالجوهر والجسم والنامي والحساس والمتحرك بالارادة
والناطق هي الذاتيات والماخوذ من التوابع كالمتحيز والمتحرك في الاقطار والماشي والمتعجب هي العرضيات
وزعم انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة وفيه بحث
لان تلك المعاني المستتبعة ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا
يكون شيء منها محمولا مواطاة ولا المشتق منها ذاتيا لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة
خارجة عن المركب المشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له وان كانت خارجة عنه فكذلك
بالطريق الاولى وههنا اقوال اخر والضبط في تقريرها وتحريرها ان يقال ان الانسان مثلا يصدق
عليه مفهومات كالجوهر والجسم والحيوان والماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه
المفهومات اليه على السوية بل منها ما هي خارجة عنه كالماشي واخواته ومنها ما ليس كذلك كالجوهر و

اخواته وهذه المفهومات التي ليست بخارجة عنه لا شك انها امور متغايرة في الذهن بحسب انفسها
ووجوداتها فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان تكون صورا لشيء واحد في حد ذاته او لاشياء
متعددة المهية وعلى التقدير الثاني اما ان توجد تلك المهيات المتعددة بوجودات مختلفة او بوجود
واحد فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها فقد ذهب الى كل منها طائفة الاحتمال الاول ان تكون تلك
الصور لشيء واحد لا تعدد في حد ذاته ووجوده بل هو امر بسيط ذاتا ووجودا ينتزع العقل منه
باعتبارات شتى هذه الصور المخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج مهية
ووجودا وان جعلها بعينه جعلة فيه الثاني ان تكون تلك الصور لامور مختلفة المهية الا انها موجودة
في الخارج بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب مهية لا وجودا الثالث ان
تكون تلك المهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة فهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير
المركب مهية ووجودا والاشكال وارد على كل واحد من هذه الاقوال اما على الاخير فلامتناع الحمل بين
الوجودات المتغايرة وان فرض بينها اي ارتباط امكن واما على الثاني فلان هذا الوجود ان قام
بكل واحد من تلك المهيات لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها لزم وجود
الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال واما القول الاول فعلى ان الصور العقلية المخالفة كيف يجوز
ان تكون مطابقة لامر بسيط في الخارج اذ مطابقة احديها له يمنع من مطابقة الاخرى وجوابه ان
مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما واستحالة مطابقة صورتين متغايرتين لشيء واحد
انما هي في الصورة المحسوسة كالمنقوشة على الجدار او الموجودة في الخيال واما الصورة التي ينتزعها العقل من
الجزئيات بحسب استعدادات وشروط يحصل بكثرة مشاهدة النفس للجزئيات وقلتها وتنبهها
لمشاركات ومباينات بينها فلا استحالة فيها وهذا هو القول المنصور وعليه المحققون الى هنا محصل
كلام الشريف وانت خبير بان هذا القول الاخير راجع الى نفي التركيب حقيقة كما ذهب اليه المحقق
الدواني ولا يخفى التعسف فيه وبعد ان يكون مختار المحققين واما ما اخترناه فهو القول الثالث
من هذه الاقوال ولا يرد عليه ما اورده المحقق الشريف اذ الوجود لا قيام له بالمهية اذ القيام هو
وجود شيء في شيء ولا وجود للوجود بل الوجود هو كون المهية لا اثر قائم بها وليس ايضا تخصص
الوجود بمجرد الاضافة الى المهية ليلزم كون وجود هذا غير وجود ذلك بلا ريبة كما مر جميع ذلك
فلا استبعاد في ان يكون كون واحد كونا لامور متكثرة متحدة بهذا الكون الواحد ولا يلزم ايضا
وجود الكل بدون وجود الجزء اذ وجود الكل بعينه هو وجود الجزء ثم العجب ان المحقق الدواني مع كونه
مناديا بنفي التركيب حقيقة في غير موضع اختار ههنا القول الثاني حيث قال فان قلت ما الذي تختاره
من هذه الاحتمالات قلت الاجزاء الحقيقية اعني المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين ولا
يحملان على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل ثم انه تفصى عما اورد
على هذا القول من لزوم وجود الكل بدون الجزء وقيام العرض الواحد بامور متعددة بان

طبيعة الجنس الماخوذ بشرط الفصل لا يغاير الفصل اصلا لا في الذهن ولا في الخارج فان الحيوان
لا بشرط شيء اذا انضم اليه ما ينضم اليه فانما ينضم اليه من حيث انه يعينه ويحصله لا من حيث انه امر اخر يحصل
منهما امر ثالث كما صرح به الشيخ في الشفا فالوجود انما يعرضهما من حيث الوحدة لا من حيث هما اثنان
هذا ثم ان الظاهر ان القول الذي ذكره المحقق الشريف اولا ليس بواحد من هذه الاقوال الثلثة لانه حيث
اعتبر فيه حصول تلك المعاني المستتبعة في الخارج كما هو المتبادر ويدل عليه ما ابطل به الشق الاول
من الترديد في البحث عليه من لزوم كونه مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يمكن ان يكون بواحد من
القولين الاولين وحيث قال لا معنى للتركيب فيه الا ذلك فلا يمكن كون تلك المعاني داخلة في ذلك
الشيء فلا يكون هو القول الثالث فاي مركب اشد تركيبا من المركب من الاجزاء الخارجية بل الظاهر
انه اراد ان تلك المعاني خارجة عنه الا انها لما كانت متبوعة ومتقدمة على سائر المعاني سموها بالذاتيات
مجازا وح فلا وجه في رده للتعرض للشق الاول بل ينبغي حمله على ما جعله الشق الثاني ثم ابطاله بما ابطله
فهذا القول على ما رده قدس سره في رده اما داخل في هذه الاقوال الثلثة وذلك بناء على الشق
الاول واما خارج عنه لكنه غير معتبر جدا في الاقوال وذلك بناء على الشق الثاني فلذلك حصر الاقوال
في الثلثة فتدبر ثم ان الشارح القوشجي استفاد مما ذكره في ابطال هذا القول وهو قوله قدس سره
المشتق من جزء خارجي مشتمل على نسبة خارجية والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له
ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات ولقد اصاب في ذلك وما ذهب اليه المحقق الدواني من
ان مفهوم المشتق كالابيض لا يشتمل على النسبة بل هو معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بسفيد
ولا يدخل في مفهوم الموصوف لا عاما ولا خاصا وانه ليس بين الابيض والبياض مغايرة الا بالاعتبار
فاذا اخذ بشرط لا كان بياضا واذا اخذ لا بشرط كان ابيض كما ان طبيعة الجنس جنس ومادة باعتبارين
وقال وهذا تحقيق الفرق بين العرض والعرضي لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات تكلف ظاهر
مخالف لما صرح به الشيخ وان كان هو لا يبالي بذلك وسيد المدققين ايضا وافقه في ان المراد
من المشتق معنى بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة بالفعل ولكن يخالفه في انه لا يجعله مفهوم
المشتق بل هو عنده معنى اخر يعبر عنه بمفهوم المشتق فيدخل الذات والنسبة في التعبير لا في المعبر عنه
هذا ومنها انه اذا اعتبر عروض العموم وعروض مضايفه يعني الخصوص لاجزاء الماهية وعدم عروضهما
لها فقد تباين اي لا يصدق بعضها على بعض وقد تداخل اي تصادق فالمراد بالمتداخلة ما يكون
بينهما تصادق في الجملة فيشمل المتساوية والاعم والاخص مطلقا ومن وجه ايضا كما صرح به شارح
المقاصد في هذا بحسب الاحتمال واما بحسب ما يطابق الوجود فاجزاء الماهية الحقيقية اذا كانت متداخلة
لا يكون الا اعم او اخص اما مطلقا كالحيوان والصاهل للفرس او من وجه كالحيوان والناطق للانسان
لتحقق النطق في بعض الملائكة على ما هو المشهور وعند الشيخ انه فهم بمعنى اخر اما تركيب الماهية الحقيقية
من الاجزاء المتساوية فغير متحقق وسيأتي ابطاله ايضا ومثاله من الماهية الاعتبارية المركب من الناس

والمغتذي

والمعتدل وكذا من الحساس والمتحرك بالارادة فهذا حال الاجزاء المتداخلة واما المتباينة فاما
متماثلة كما في العشرة من الاحاد واما متخالفة محسوسة كما في البلغة من السواد والبياض او معقولة كما في
الجسم من الهيولى والصورة وكما في العدالة المركبة من العفة والحكمة والشجاعة او مختلفة كما في الانسان
من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد يقسم المتباينة الى ما يكون للشيء مع ما عرض له من الاضافة الى
الفاعل كالعطاء فانه فايدة مقرونة بالفاعل او الى القابل كالفطوسة لتقعر في الانف او الى الصورة
كالافطس لانف فيه تقعر او الى الغاية كالخاتم فانه اسم لحلقة مقرونة لما هو غاية لها وهو التزين بها
والى ما يكون للشيء مع اضافته الى المعلول كالخالق والرازق والى ما يكون للشيء مع الاضافة الى ما هو
غير شيء من علله او معلوله وباعتبار اخر الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن او عدمية كسلب ضروره
الوجود والعدم للامكان او مختلفة من الوجودي والعدمي كالسابقية وعدم المسبوقية للاولية
وايضا اما حقيقية كما في العشرة من الاحاد او اضافية كما في الاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة
لاضافة اخرى او ممتزجة منهما كما في السير فانه مركب من الخشب ومن الترتيب النسبي ومنها انه قد تؤخذ
اي الاجزاء المتداخلة ولعله لهذا اخرها عن المتباينة مع كون الانسب هو العكس كذا ذكره الشارح
القوشجي مواد بمعنى يعتبر بشرط لا فيسمى مواد ان كانت ماخوذة من الاجناس وصورا ان كانت ماخوذة
من الفصول فذكر المواد فقط سلوك طريقة الاكتفا كذا ذكره المحقق الدواني وقد تؤخذ محمولة وذلك
اذا اعتبرت لا بشرط شيء وقد عرفت ذلك غير مرة فيعرض لها اي للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية منحصر
فيهما لان الجزء المحمول اما ان يكون مشتركا بين الماهية وما يخالفها من الماهيات او لا بل يكون مختصا بها
وعلى الاول فاما ان يكون تمام المشترك بينهما وهو المراد من الجنس او يكون بعض المشترك بينهما وهو
تمام الماهية في الجملة كالثاني مطلقا واعني الذاتي المميز مطلقا هو المراد من الفصل وبيان ذلك مشهور في كتب
المنطق وفي هذا الكلام اشارة الى اتحاد الاجزاء الماخوذة مواد او صورا والماخوذة جنسا وفصلا
بالذات وكون تغايرها بالاعتبار فقط على ما هو المشهور من ان الاجزاء العقلية انما تؤخذ من الاجزاء
الخارجية فيما هو مركب خارجي فالجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة وسيأتي عن قريب
كلام متعلق بهذا وجعلاهما اي الجنس والفصل واحدا لاتحادهما في الوجود والا امتنع الحمل وكون المجعول
هو الماهية باعتبار الوجود كما مر والجنس كالمادة في ان المركب حاصل معهما بالقوة وهو للفصل والفصل
كالصورة في ان المركب حاصل معهما بالفعل وهو علة للجنس وهذا اشارة الى الحاجة التي يجب تحققها
بينهما لصحة تركيب ماهية واحدة وحدة حقيقية منهما وبيان ذلك على ما حققه المحقق الشريف وغيره ان
الطبيعة الجنسية كالحيوان مثلا اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو عين
كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليه الفصل
تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل علة
لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون

الفصل

الفصل حد الجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعلته له بهذا المعنى بديهية بعد تعقل الطبيعة
الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل والا لم يعقل الجنس الا
مع الفصل وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج الا لتغايرا في الجعل والوجود وامتنع الحمل بالمواطاة
وما لا جنس له لا فصل له بناء على ان المراد بالفصل هو احد الخمسة هو الذاتي الذي يحصل الشيء ويميزه
عما يشاركه في جنسه صرح بذلك الشيخ في الشفا كما سيأتي فلا شيء من الامرين المتساويين الذين يفرض
تركب ماهية منهما بفصل لهما بهذا المعنى فان قلت احد الامرين لازم وهو اختلال حصر الاجزاء المحمولة في الجنس
والفصل كما مر او تجويز تحقق الفصل فيما لا جنس له وذلك لان المراد من الفصل لو كان ما ذكرته كان الحصر
ممنوعا ولو كان اعم منه كان التجويز لازما قلت اذا عرفت وجوب الحاجة وتحققت انها غير معقولة في الاجزاء العقلية
الا بالوجه المذكور اضمحل عنك المنع المذكور وصح الحكمان بلا شبهة وكل فصل تام اي فيما هو معتبر في الفصل
وهو التحصيل والتميز كما اشرنا اليه وهو الفصل القريب لا محالة لكون البعيد غيرا في تمام التحصيل والتميز كما لا يخفى
فهو واحد اي لا يمكن تحقق فصلين في مرتبة من الماهية واحدة وذلك لان التحصيل والتميز قد تما باحدهما فمن الاخر فضلة
لا محالة نعم ربما لا يكون ماهية الفصل الحقيقي معلومة الا باعتبار عوارضها فيدل عليه باقرب عوارضها ويوضع
مكانه ويطلق عليه الفصل تسامحا كالناطق فانه وضع مكان الفصل الحقيقي للانسان لانه اقرب المميز من بين
عوارضه كالمتعجب والضاحك فاذا اشتبه الحال في تقدم احد العارضين على الاخر يوضعان معا مكانه كالحساس
والمتحرك بالارادة بالقياس الى الفصل الحقيقي للحيوان اذ التحقيق عدم ظهور تقدم احدهما على الاخر ولا
يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا
للاخر فيكون بينهما اما عموم من وجه وهو ظ او مطلق ويكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا
للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او متساويان ويكون كل منهما عرضيا
لما الاخر ذاتي له من الانواع التي بازاء الماهية والا لم يكونا واحدهما تمام الذاتي المشترك وبيان امتناع ذلك
انه لو كان لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة لكان لكل واحد منهما فصل محصل فيتحصل بكل منهما نوعا
على حدة وذلك ضروري بعد تصور ان الاطراف على وجهها فيلزم ان يكونا ماهيتين لا ماهية واحدة ولعل
التصريح باخذ ذلك الامتناع وللاشارة الى ظهوره فيه بقوله لماهية واحدة مع ظهور كون المراد ذلك
فلا تركيب عقلي الا منهما معا اي لا بد في كل مركب من الاجزاء العقلية من تحقق الجنس والفصل معا ولا يجوز ان
يكون اجزاؤه منحصرة في احد القبيلين وذلك لانه لما ثبت ان ما لا جنس له لا فصل له ثبت امتناع انحصار
الاجزاء في الاجناس وذلك لانه لا بد في المركب من تحقق امرين لا يكون احدهما جزءا للاخر بالضرورة ويجب
تناهيهما علل ذلك بلزوم التسلسل لكون الفصول علل والاجناس معلولات وورد عليه بانه لا ترتب هناك
لا بين الاجناس فقط ولا بين الفصول فقط حيث لا علية بين احاد كل واحد من القبيلين ولا ترتب ايضا بين
الاجناس والفصول اذ معنى الترتيب الذي دل البرهان على استحالته ان يكون كل واحد من السلسلة معلولا
لسابقه وعلة للاحقه والامر ههنا كذلك اذ ليس شيء من الاجناس علة ولا شيء من الفصول بمعلول فقيل

يمكن ان يراد

يمكن ان يراد بها التسلسل ههنا ترتب الاجناس بعضها مع بعض بناء على ان البعيد يجب كونه جزء للقريب والجزء
علة فيترتب من الاجناس سلسلة من العلل والمعلولات ولعدم جريان ذلك في الفصول اذ ليس الفصل العالي
جزء للفصل السافل يتمسك فيها بوجوب كون الفصل التام في كل مرتبة من مراتب الاجناس واحدا حيث
كانت الاجناس متناهية كانت الفصول متناهية فاورد على الوجهين انه انما يتم شيء منهما لو كانت الاجزاء
المحمولة متغايرة بحسب الوجود والا فلا علية ولا تقدم بحسب الخارج فالوجه في تعليل هذا الحكم التمسك
بلزوم امتناع تعقل كنه الهويات مع كون الكلام في الهويات التي يمكن تعقلها بالكنه لا محالة كذا في الحواشي الشريفية
واقول وكلام الشيخ في الهيات الشفا صريح في ان كل ما له ترتب بالعموم والخصوص يتبع عدد تناهيه حيث
قال في تنامي الصور ان الصورة التامة للشيء واحدة وان الكثرة يقع فيها على نحو الخصوص من العموم وان العموم
والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي وما له ترتيب طبيعي قد علم تناهيه فليتدبر وقد يكون منهما اي الجنس والفصل
عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسيتهما اي كما كان ما هو جنس لهما بمعنى الكلي كذلك كما عرفت ويمكن ان يكون المراد كما قال
الشارح القديم وفصله المحقق الشريف ان المفهوم الكلي الذي جنس لهما بل للجنسية يعرض له الكلية بالقياس
اليهما فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا منطقيا ومركب من المعروض والعارض ويسمى كليا
عقليا والفرق بينه وبين الاول هو ان مفهوم الكلي في هذا الاعتبار بمنزلة طبيعة من الطبايع كالحيوان مثلا
ومتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومات الخمس وفي الاول مفهوم الكلي عارض لطبايع غير محصورة وهذا
العارض يسمى كليا منطقيا وكل واحد من معروضاته كليا طبيعيا والمجموع المركب منهما كليا عقليا بل هذا اولى
لانه قد اعتبر فيه مفهوم الكلي من حيث هو وكل صادق عليهما وهو المناسب لقوله كجنسيتهما بخلاف الاول كما لا يخفى
وايضا فيه دقة وغرابة دون الاول مع تقدم ذكره وان كان الاول احسن مطابقة للمثل كما لا يخفى ومنهما
عوال وسوافل ومتوسطا اما الجنس فلانه قد يكون لماهية واحدة اجناس متعددة بعضها جزء بعض فما
هو جزء يكون اعم مما هو جزء منه وفوقه فالجنس العالي ما يكون جزء لجنس اخر ولا يكون جنس اخر جزء له و
الجنس السافل ما يكون جنس اخر جزء له ولا يكون هو جزء الجنس الاخر والجنس المتوسط ما يكون جزء لجنس
اخر وجنس اخر اعم منه واما الفصل فليس الترتيب فيه كالترتيب في الاجناس اذ لا يكون فصل جزء لفصل
اخر بل الترتيب فيه يتحقق بما اشار اليه بقوله وفصل كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس العالي
يسمى عاليا والسافل يسمى سافلا والمتوسط متوسطا فالترتيب في الفصول تابع للترتيب في الاجناس و
كذا الافراد الذي هو مقابل للترتيب يكون في الفصل تابعا للافراد في الجنس ولهذا اكتفى بذكر افراد الجنس
فقال ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته فانه يظهر منه قياسا على ما ذكر في الترتيب
ان الفصل المفرد ما هو فصل للجنس المفرد وهما اي الجنس والفصل اضافيان اي مقول كل منهما بالاضافة
الى شيء اخر فان الجنس جنس بالقياس الى النوع وكذا الفصل فصل بالقياس اليه وقد يجتمعان في شيء واحد
فيكون جنسا فصلا معا وذلك الشيء كالحساس فانه جنس للسميع والبصير وفصل للحيوان مع التقابل اي
مع كون كل منهما مقابلا للاخر فان الجنس مقول في جواب ما هو والفصل لا بد ان لا يكون مقولا في جواب

ما هو

ما هو لكن ذلك الاجتماع ليس من جهة واحدة وبالقياس الى شيء واحد بل من جهتين وبالقياس الى شيئين فان
جنسية الحساس انما هي بالقياس الى السميع مثلا وفصليته بالقياس الى الحيوان ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى
الفصل بان يكون جنسا له والا لكان مقوما له وجزء منه فلا يكون الفصل محصلا للجنس قال المحقق
الشريف وقد يقع جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع اخر تحقيقا لاشتراكه
وجنسيته فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك
كان فصلا لجنسها كما تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل والا لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة
بل الجزء الاخر وايضا لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخل في الفصل لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين
وانه باطل قطعا وبذلك يظهر صحة ما ذكره من ان الجنس لا يكون جنسا بالنسبة الى الفصل بلا شبهة
انتهى واعلم ان هذا وامثاله امور واضحة جدا فلا ينبغي المناقشة فيما يذكر في مثل هذا المقام واذا نسبا
اي الجنس والفصل الى ما يضافان اليه اي النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع وانت خبير
بان هذا مختص بالفصل القريب بخلاف اعمية الجنس فانها شاملة للقريب والبعيد كذا في الحواشي الشريفية
واجاب عنه الشارح القوشجي بان المعتبر في الفصل التمييز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد للماهية
انما هو في الحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها وانما يقال له فصل للماهية باعتبار انه فصل
لجنسها وهو بعيد لان فصل الجنس لا شك انه جزء للنوع حقيقة فهو بالنسبة الى النوع لا بد ان يكون اما
جنسا حقيقيا او فصلا حقيقيا على ما قيل واقول بل التحقيق ان كل فصل للماهية فهو مساو لها من حيث هو
مميزها وان كان اعم منها لا من هذه الحيثية فان الحساس مثلا انما يميز الانسان من حيث انه هو حيوان لا من
حيث انه انسان فهو يساوي الانسان من حيث هو حيوان وان كان اعم منه من حيث هو انسان فليتدبر
مباحث متعلقة بهذه المسئلة الاول قد اشرنا فيما مر الى ان المشهور ان الاجزاء العقلية فيما هو مركب
خارجي ماخوذة من الاجزاء الخارجية بمعنى ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة وزعم
صاحب المحاكمات وتبعه المحقق الشريف ان هذا المشهور باطل لان تركب الماهية من الاجزاء الخارجية والمحمولة
معا ممتنع والا لزم ان يكون لماهية واحدة حقيقتان مختلفتان بيان ذلك انه لو جاز ذلك فلا شك انه
اذا حصلت الاجزاء المحمولة في العقل حصلت فيه ماهية المركب فلو كان له اجزاء خارجية ايضا وحصلت
تلك الاجزاء في العقل كانت الماهية حاصلة ايضا فيه اذ لا معنى لحصول الماهية في العقل الا حصول اجزائها
فيه وقد مر سابقا تصريح الشيخ في الحكمة المشرقية بان التعريف بمجموع الاجزاء الخارجية تحديد تام حيث لم
يبق جزء اخر فنقول ان لم تشتمل تلك الاجزاء المحمولة على الاجزاء الخارجية لم يحصل منها صورة مطابقة
لماهية المركب وان اشتملت عليها فان لم تشتمل على امر زائد مما هو اجزاء خارجية للمركب كانت الاجزاء الخارجية
بعينها هي الاجزاء العقلية فلا يكون احديهما محمولة والاخرى غير محمولة وان اشتملت عليه كانت الماهية
الملتئمة من مجموع تلك الاجزاء حقيقة اخرى غير الملتئمة عن الاجزاء الخارجية فيكون لشيء واحد ماهيتان
مختلفتان لا يقال انا نختار انها لا تشتمل على امر زائد ومع ذلك الفرق بينهما حاصل فان الاجزاء المحمولة

مشتقات

مشتقات والخارجية مبادئها لانا نقول ما اشتمل عليه المشتق دون المبدء من النسبة لا يصح ان يكون
معتبرا في الجزئية ضرورة كون النسبة خارجية فلا يحصل الفرق على انه لو كان معتبرا في الجزئية لا
شتملت المحمول على امر زايد هذا خلاصة ما تمسكا به في امتناع كون الشيء ذا اجزاء عقلية وخارجية معا
وانت خبير بضعف هذا التمسك فانك قد عرفت ان الجزء المحمولي بما هو محمول ليس بجزء حقيقة لامتناع الحمل فيما
هو جزء حقيقة بل هو جزء بحقيقة بل هو جزء الحد وحد الشيء ليس مهيته بل الدال على مهيته فالاجزاء المحمولية
مشتملة على امر زايد بالاعتبار هو اعتبارها لا بشرط وهو داخل في الحد خارج عن المهية وغير مشتملة
على امر زايد بالذات بل هي بالذات عين الاجزاء الخارجية في المركب الخارجي فالحق ان كل مركب من الاجزاء
المحمولية مركب من الاجزاء الغير المحمولية التي هي الاجزاء الحقيقية له اما في الخارج وهي المادة والصورة
الخارجيتان واما في العقل فقط وهي المادة والصورة العقليتان وكل مركب من الاجزاء الخارجية اعني
المادة والصورة الخارجيتين سواء كانت مادته اولى او ثانية مركب من الاجزاء المحمولية اذ ليس المراد من
الاجزاء المحمولية هناك الا تلك ماخوذة لا بشرط ففي السرير مثلا الخشب جزء مادي والهيئة جزء صوري فاذا
اخذ لا بشرط وقيل الخشب ذو هيئة مخصوصة يحصل حد السرير المؤلف من جنسه وهو الخشب الماخوذ لا
بشرط وفصله وهو الهيئة المخصوصة الماخوذة كذلك ولا يشتمل على امر زايد على ما هو معتبر في تقوم حقيقة
السرير سوى الاعتبار المذكور الذي هو داخل في الحد خارج عن المحدود ولا يلزم من ذلك ان يكون الحاصل
في الذهن من الحد غير مطابق لحقيقة السرير ولا ان يكون للسرير حقيقتان مختلفتان هذا المبحث الثاني
قد مر مرارا ان الاجزاء الخارجية موجودة في الخارج بوجودات متعددة ولذلك امتنع الحمل فيما بينها بخلاف
الاجزاء العقلية فانها موجودة في الخارج بوجود واحد ولذلك يحمل بعضها على بعض لكون مناط الحمل
هو الاتحاد في الوجود فالمادة والصورة موجودتان بوجودين اثنين والجنس والفصل بوجود واحد وهذا
هو المشهور مما اطبق عليه الجمهور وقد خالف في ذلك سيد المدققين فزعم ان المادة والصورة ايضا موجودان
بوجود واحد في الخارج كالجنس والفصل وذهب الى ان التركيب على قسمين احدهما التركيب الانضمامي وهو ان
ينضم شيء الى شيء اخر ويكون لكل منهما ذات على حدة في المركب منهما حتى تكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت
من اللبنات وتركيب البخار من الاجزاء المائية والهوائية والثاني التركيب الاتحادي وهو ان يصير الشيء عين
شيء اخر ومتحدا معه ويكون لكليهما في المركب ذات واحدة هي عين كل منهما وعين المركب منهما كصيرورة
زيد كاتبا وهما ذات واحدة في الخارج ومعنى التركيب فيه ان العقل يقسم ذلك الواحد الى قسمين نظرا الى
ان احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الاخر ثم يصير عينه والى انهما قد يكونان امرا واحدا
ثم قد ينعدم ذلك الامر الواحد من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث هو عين الاخر كالجسم والنامي فانهما
امر واحد هو الشجر ثم اذا قطع انعدم من حيث انه عين النامي وبقي من حيث هو عين الجسم وتركيب الجسم
من الهيولى والصورة من هذا القسم قال ولنجعل البيان مخصوصا في الهيولى الثانية مع صورتها لقياس
عليها سائر الهيوليات مع صورها فنقول ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد مثلا

ليس

ليس في الياقوت جزء الناري بالفعل والا لكان ذلك الجزء بعينه نارا وياقوتا اما الاول فظاهر
واما الثاني فلكون حلول الصورة الياقوتية في مادتها سريانيا على ما اطبقوا عليه وكيف يكون الجزء
الناري موجودا فيه بالفعل ولا ينطفي في الزمان الطويل مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية فان
تركب الموالد من الاجزاء العنصرية ومن صورها ليس من قبيل القسم الاول بل العناصر تنقلب غذاء
والغذاء اخلاطا والاخلاط نطفة والنطفة علقة والعلقة مضغة وهكذا شيئا فشيئا الى ان
ينقلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل مع اللاحق حتى يكون فيه كثرة
بالفعل نعم للعقل ان يقسم كل واحد منها بحسب آثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار وجنس
باعتبار آخر وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار آخر واستعضد ذلك بما ذكره الشيخ في بعض كتبه
من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى وامثال ذلك من غيره مما يدل على
ان الهيولى ليست بحسب وجودها الا بالقوة وبانه لو كان تركب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلتين فيه
بالفعل لم يصح تعريف الصورة بانها مهية الجسم لكن الشيخ عرفها به حيث قال في طبيعيات الشفا وصورته
اي صورة الجسم هي مهيته التي بها هو ما هو وما دته هي المعنى الحامل لمهيته واما اذا كان تركب الجسم منهما
على ما ذكرنا من كونهما ذاتا واحدة صح تعريفها به لان هذا الامر الواحد هو صورته غاية الامر ان للعقل
ان ينتزع منه امرا مبهما قد صار عين هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر واستدل عليه ايضا بانه لو كان
المادة والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم في الخارج لامتنع صدق المادة عليه باي اعتبار اخذ لما نقل عن
بعض المحققين من ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حمل بعضها على بعض وعلى المركب فان
المتمايزين في الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يكون احدهما هو الاخر بالبديهة
لكن المادة يحمل على المركب اذا اخذت بوجه يصير جنسا فان قلت قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى
ومع اتحادهما لا يتصور ذلك اجاب بان العلية المذكورة ليست من حيث انهما واحد بل اذا صار هذا الواحد
كثيرا بتعمل العقل يحكم بعلية بعضها لبعض ولا محذور في ذلك كالطبيب المعالج لنفسه وكالمهية المقتضية
لعوارضها المحمولة مواطاة عليها فان قلت ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هناك
امر واحد بالفعل فجاز ان تكون مادة وصورة باعتبارين واما المركب الغير المتشابهة الاجزاء كالفرس فلا
يتصور فيه ذلك لضرورة اشتماله على اجزاء مختلفة الحقائق كالعظم واللحم الى غير ذلك فكيف يكون امرا واحدا
لا كثرة فيه بالفعل اجاب بارتكاب ان لحم الفرس مثلا ليس موجودا واحدا على حدة بل هو بعض تحليلي من موجود
واحد وكذا سائر اجزائه كما في الياقوت غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت متحدة الحقيقة
وفي الفرس مختلفها كما ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكيفية الواحدة التي يقع فيها الحركة الكيفية
انواع مختلفة وكذا في الكرة الواحدة كفلك الثوابت اذ بعضها جرم الفلك وبعضها كواكب مختلفة الحقائق
وانت شهد بقولهم في التحصيل من ان اجزاء الحيوانات والنباتات بالقوة لان كل ما يكون وحدته
بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة فان قلت كيف تقول في الانسان المركب من البدن والنفس وهي جوهر مجرد

وكيف تتصور

وكيف يتصور الاتحاد بين المادي والمجرد فيلزم تجرد الجسم وتجسم المجرد اجاب بمنع لزوم ذلك اذ ليس هناك مادي
بالفعل ومجرد بالفعل ليلزم من صيرورتهما متحدا ذلك بل الانسان امر واحد طبيعي يحاله العقل باعتبار بعض
اثاره كقبول الابعاد والنمو والحس التي يقتضي تلبسها لان يكون له مقدار وحيز ووضع الى جوهر قابل
للابعاد نام حساس هو البدن المادي وباعتبار بعض اخر منها كادراك الكليات الذي لا يقتضي تلبسه لان
يكون له المقدار والحيز والوضع الى جوهر مدرك للكليات هو النفس الناطقة المجردة وكما جاز ان
ينقلب الحيوان الى ما يبقى معه بعض صفاته دون بعض كان مات الفرس ويبقى فيه المقدار والشكل دون
النمو والحس كذلك جاز ان ينقلب الانسان الى ما لا يبقى معه المقدار والوضع والحيز ويبقى ادراك الكليات
وح يخرج ذلك المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك هذا خلاصة ما تمسك
به في هذه الدعوى وزيفها فلنخصها غاية التلخيص ونوردها نهاية التقرير ولا يخفى ما فيه من وجوه الفساد
اما اولا فلان ما صوره من معنى التركيب الاتحادي ليس بتركيب اصلا اذ لا يتوهم احد ان بين الزيد
الكاتب تركيبا الا في اللفظ بل التركيب هناك انما هو بين زيد والكتابة وبالجملة لا معنى للتركيب بين مفهومين
متصادقين اذ التركيب لا يكون الا من الاجزاء ولا تصادق بين الاجزاء بما هي اجزاء كما مر مرارا واما ثانيا فلان كون
حلول صور الموالد في موادها سريانيا لا يقتضي حلولها في كل جزء من اجزاء العناصر بانفراده فان مادتها
ليست الا مجموع العناصر من حيث هو مجموع فالسريان فيها لا يقتضي سوى الحلول في كل جزء مجموع لا مطلقا
وسيجيء فيه كلام في مبحث المزاج واما ثالثا فلان الانفعال لا يقتضي سوى عدم بقاء الصورة السابقة كصورة
الغذاء مع اللاحقة كصورة الاخلاط لا عدم بقاء المادة بل يجب بقاء المادة والا لم يكن انفعالا بل وجوب
بقاء المادة مع فساد الصورة دليل قاطع على مغايرتهما للقطع بامتناع اتحاد ما مضى مع ما بقي واما رابعا
فلان معنى كون الهيولى والصورة واحدة بالذات متعددة بالمعنى على ما نقل من الشيخ هو انهما ليسا بجزئين
متباينين في الوجود لا اتحادهما حقيقة كيف ولو كان كذلك لصح حمل احدهما على الاخر وكون الهيولى بالقوة
لا يدل على اتحادها مع الصورة بل الامر بخلاف ذلك واما خامسا فلان الحمل بين المادة الصناعية جنسا
باعتبار وبين المركب ليس بسبب الربط لنا في ما نقل من بعض المحققين بل بسبب الخاصية بعد اعتبارها جنسا
متحدا مع المركب كما سبق في الفرق بين الجنس والمادة واما سادسا فلان تحقق العلية والمعلولية لا يمكن
بالضرورة الا بين المتغايرين حقيقة ولو بالجهة المكثرة كما في الطبيب المعالج لنفسه لا مطلقا واما سابعا
فلان القول باتحاد اعضاء الحيوان مع ما فيه يستدعي حمل بعضها على بعض فيلزم كون العظم لحما والرجل رأسا
الى غير ذلك واما حديث الكيفية الواحدة والكثرة الواحدة فسيجيء والمشهور ان كل ما فيه وحدة بالفعل فالكثرة
فيه بالقوة لكن المراد ان ما فيه وحدة بالفعل من وجه فان كان قابلا للكثرة من ذلك الوجه كانت
الكثرة فيه بالقوة من ذلك الوجه لا مطلقا فهذه جملة من المفاسد وتركنا اكثرها

المبحث الثالث

هل يجوز تركب مهية من امرين متساويين او امور متساوية ام لا القدماء على الامتناع وبنوا عليه في
المشهور كثيرا من اصولهم ككون الفصل محصلا للجنس وان ما لا جنس له لا فصل له وان الجنس العالي
ليس له فصل مقوم الى غير ذلك وجمهور المتاخرين على الجواز والمشهور من ادلة المانعين وجهان

الاول

الاول وجوب تحقق الحاجة بين اجزاء المهية والمساواة فانه منها لعدم الاولوية وامتناع الدور
بمنعها في الاجزاء العقلية لعدم تمايزها بحسب الوجود ولو سلم فلا دور مع اختلاف الجهة وايضا
لا يلزم من التساوي في الصدق الذاتي في الحقيقة فيجوز اختصاص البعض بالاولوية اقول والجواب
عن الاول هو ان تركب المهية من الاجزاء العقلية انما هو في مرتبة التقرر المتقدمة على مرتبة الوجود
متمايزة فيها فلا بد من الحاجة وعن الثاني والثالث ان الحاجة في مرتبة التقرر غير مصورة الا بالتعين
والابهام وهما غير متصورين مع التساوي في الصدق الثاني ان كل مهية اما جوهر او عرض وعلى الاول
يكون الجوهر جنسا لها وعلى الثاني يكون احد المقولات العرضية التسعة او الثلاثة على اختلاف
المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من المتساويين ولو فرض تلك المهية جنسا من الاجناس العالية
كالجوهر مثلا نقول كل منها اما جوهر او عرض لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه
على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه اما ان يكون جوهرا مطلقا
فيلزم تركب الجوهر من نفسه او مخصوصا والمطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء جزءا لنفسه و
هكذا في سائر المقولات وهو ضعيف لمنع انحصار الممكنات في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه
برهان بل ولا قالوا به وانما ادعوا انحصار الاجناس العالية في اجناسها مع امكان وجود ممكنات
كثيرة غير مندرجة تحتها وقد صرحوا بكون النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمناه لكن قوله جزء الجوهر
اما جوهر او عرض ثم ان اراد مفهومي الجوهر والعرض فمسلم ان ارادهما يصدقان عليه لكن لا نم ان الجزء لو كان
جوهرا مخصوصا لزم كون الشيء جوهرا لنفسه انما يلزم لو كان ذاتيا له ولا يلزم من الصدق ذلك لجواز
ان يكون عرضيا ولا ينافيه تسليم كون الجوهر جنسا لما تحته اذ لا يمكن كون شيء من الاجناس جنسا لجميع
ما يصدق عليه كما لا يخفى وايضا ينتقض هذا الدليل بتركب المهية من الاجزاء المحمولة مطلقا اذ يمكن ان
يقال لو تركب الانسان من الحيوان والناطق لكان كل منهما اما انسانا او لا انسانا اه كما سيأتي في مبحث
الجوهر ومستند المتأخرين ضعف ادلة القدماء وقد عرفت وجه الذب عن الاول فهو المعول واعلم
ان الشيخ ذكر في الشفاء ان الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على المهية المتفقة افرادها وهو
النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على المهية المشتركة
بل يكون اخص منه فيميز المهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل بانه المقول
على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا انه ليس من الفصول المقومة ما لا يقسم ظاهرا
ابتناء ذلك على امتناع تركب المهية من امرين متساويين على ما قيل وقال في الاشارات واما
الذاتي الذي ليس يصلح ان يقع على الكثرة التي كليته بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك انه
يصلح للتمييز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما ثم قال وهذا هو المسمى بالفصل ثم رسمه
بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره وهذا اعم مما رسمه به في الشفاء ولما كان
كلام الاشارات موهما لتجويز تركب المهية من امرين متساويين كما ترى حاول المصنف قدس سره
في شرحه لتوجيهه فقال والفصل قد يكون خاصا للجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره

وقد يكون

وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقدير
فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن
كل ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان
لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط و
هو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود وفي جنسها ثم قال وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى
ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه
والمساوي له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييزها يختص به عما
يشاركه في الجنس الذي يعمها ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين
متساويين وليس ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم
التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن هذه التمحلات انتهى كلامه على الله مقامه واعترض عليه
بان مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التمييز
عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق والجواب عنه ما اشرنا
اليه من ان كل فصل لماهية يجب ان يساويها من حيث يميزها وان كان اعم منها لا من هذه الحيثية فالناطق
لو كان مميزا للانسان عن المشاركات في الوجود لوجب ان يختص به فيما بين مشاركاته في الوجود وليس
كذلك كما هو المفروض فيجب ان يكون مميزا له عن المشاركات في الجنس لا في الوجود فانه مختص به فيما بين
مشاركاته في الجنس فليتدبر **المسئلة السادسة** في الكلام في تشخص الماهية اعلم ان الماهية
النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانعة من الشركة والشخص منها نفس تصوره مانعة منها
فلا بد فيه من امر زائد وهو ما به يمنع تصوره عن الشركة والمراد من التشخص وليس هو شيئا من العوارض
المشخصة التي بقي لها ما به التشخص وسيأتي الكلام فيها اذ ليس شيء منها داخلا في قوام التشخص من حيث
هو تشخص بل هي عوارض خارجة من التشخص متوقف عروضها على صيرورة الشخص شخصا لا محالة وايضا
ليس شيء منه مما يمتنع الشركة فيه الا باعتبار شيء هو المراد من التشخص في الكلام انما هو منه فلا بد
ان يكون هو شيئا ليس له ماهية كلية كالوجود وهو متحد في الخارج مع الماهية وزائد عليها في الذهن
كالوجود على ما حققنا من مذهب الحكماء بل الاشبه انه عين الوجود الخارجي كما صرح به الفارابي في تعليقاته
فهو نفس الوجود بالذات ومغاير له بالاعتبار وقيل بل هو زائد على الوجود لانه متاخر بالطبع عنه
فان الشيء ما لم يوجد ذهنا او خارجا لم يمتنع تصوره من وقوع الشركة اي لم يكن بحيث يمتنع تصوره
من وقوع الشركة فانتفاء الوجود يستلزم انتفاء التشخص دون العكس بناء على وجود الطبايع
عند من يقول به وانت خبير بانه لو ثبت عدم انعكاس هذا الاستلزام لتم هذا الدليل على الزيادة
ولا حاجة الى اخذ التاخر بالطبع ليرد انه انما يلزم لو كان ذلك الاستلزام على وجه السببية وهو
ممنوع لكنه غير ثابت بل هو ممتنع بالضرورة وليس مراد من يقول بوجود الطبايع ذلك كما عرفت واما
ما ذهب اليه المحقق الدواني وكذا سيد المدققين من ان التشخص انما هو بنحو الادراك فلو ادرك

المهية

المهية بالاحساس مثلا كان المدرك شخصا وجزئيا وان ادركت بالعقل كان كليا وليس هناك تفاوت
في نفس المدرك بل في نحوي الادراك فقط لا بامر ليس له مهية كلية ينضم الى المهية نسبة اليها نسبة الفصل
الى الجنس وزعما ان ذلك هو مناط التشنيع على الحكماء في عدم شمول علمهم للجزئيات المادية
وان ذلك اي اشتمال التشخص على امر ليس له مهية كلية غير مطابق لاصول القوم حيث حصروا الممكنات في
المقولات العشر حتى قال في التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر ذا كوشيا خارجا عنها فبعيد عن التحقيق
كيف ويلزم على هذا ان لا يكون المهية الموجودة في الخارج من حيث هي موجودة فيه شخصا فيه الى
غير ذلك ولا ينفع انكار ذلك في دفع التشنيع عن الحكماء اذ الوجود عندهم ليس له مهية كلية كما عرفت
بل تحقيق مذهبهم في علم الباري شيء آخر سيأتي انشاء الله تعالى وكون التشخص مما ليس له مهية كلية لا ينافي
حصر الممكنات في المقولات كما لا ينافي كون الوجود كذلك وذلك اذ تشخص كل مقولة من جنس تلك المقولة
في الخارج ومغايرها في الذهن كما في الوجود على ان المراد ان كل ما يذكر لا بد ان يصدق عليه واحد من
المقولات لا ان يكون جنسا له والا لزم جنسيتها للفصول وهو باطل قطعا هذا وهذا الذي ذكرنا انفا
كون التشخص متحدا مع المهية في الخارج وزائدا عليها في الذهن هو معنى اعتبارية على ما قال والتشخص من
الامور الاعتبارية والمشهور في بيان اعتباريته وجهان الاول انه لو كان موجودا لكان له تشخص وننقل
الكلام اليه ويتسلسل وهو ضعيف اذ لا يلزم ان يكون كل موجود له تشخص زائد على ذاته الا اذا كان
له مهية كلية ولا يجب كليته كما في الواجب بل في الوجودات الخاصة مطلقا فيجوز ان يكون امتياز افراد التشخص
بذواتها ويكون تشاركها في مفهوم التشخص وهو كون المهية بحيث لا يشاركها شيء في العوارض
كما سيأتي وذلك كما في الوجود وظاهر ان الكلام ليس في اعتبارية مفهوم التشخص كما في الوجود الثاني انه
لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع على تميزها فان كان بهذا التشخص دار
والا التسلسل واورد عليه بمنع توقفه على تميزها سابقا كما في حصص الاجناس بالنسبة الى الفصول وهو
غير وارد لان الفصول ليست اعراضا بالنسبة الى الحصص الجنسية بل علل متقدمة عليها بخلاف التشخصات
بالنسبة الى حصص الانواع فانها موضوعات لها ويجب تقدم الموضوع بالتميز كما بالوجود واقوى
ما يتمسك به القائل بعينية التشخص هو انه جزء للشخص مثل زيد الذي لا شك في وجوده في الخارج
وليس مفهوم الانسان مثلا وحده والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان
فاذن هو الانسان مع شيء آخر ينضم اليه فيكون ذلك الشيء الآخر جزء زيد الموجود في الخارج وجزء
الموجود الخارجي موجود في الخارج والجواب عنه ان جزء الموجود في الخارج انما يجب كونه موجودا
في الخارج اذا كان جزءا خارجيا له ولا نم كون التشخص كذلك بل هو جزء ذهني فان نسبة المهية الى
التشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل مهيات متعددة ولا يتعين
لشيء منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا يتمايزان الا في الذهن
كذلك المهية النوعية يحتمل هويات متعددة ولا يتعين لشيء منها الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في
الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط والا لتشاركا في الوجود الخارجي

بهويتها لا بمشخصاتها وهذا هو المراد من كون التشخص اعتباريا اى ليس له وجود فى الخارج على حدة
بل هو متحد الوجود مع المهية كما مر فان قلت فيلزم من ذلك كون وجود المهية ايضا اعتباريا بذلك
المعنى قلت لما كانت المهية النوعية محصلة فى ذاتها وليس ابهامها الا بحسب خصوصيات الهويات لا
بحسب المهية فى ذاتها كان الوجود وجودا لها منسوبا اليها بالذات الى خصوص الهوية التى هى المراد
من التشخص منسوبا بالعرض وهذا بخلاف المهية الجنسية بالقياس الى الفصل فان الجنس والفصل فى البسائط
كلها اعتباريان والوجود المنسوب الى المهية البسيطة بالذات ينسوب الى كل منهما بالعرض وهذا الذى
ذكرنا هو الفرق بين الاستدلالين اعنى الاستدلال بجزئية الطبيعة اعنى المهية لا بشرط شئ للشخص
الموجود فى الخارج على وجود الكلى فى الخارج كما مر سابقا والاستدلال بجزئية التشخص للشخص
الموجود فى الخارج على وجود التشخص حيث استقام الاول دون الثانى وظهر ايضا مما ذكرنا
فساد زعم المحقق الشريف حيث قال ومن ههنا اى ومن كون نسبة المهيات الى المشخصات كنسبة الجنس
الى الفصل وكون الاشخاص تمايزها فى الوجود الخارجى بهوياتها لا بمشخصاتها ظهر ان لا وجود فى الخارج
الا للاشخاص واما الطبايع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص فمن قال بوجود الطبايع ان
اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة فى الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون
الامر الواحد بالشخص فى امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة وان اراد ان فى الخارج موجودا
اذا تصور هو فى ذاته اتصف صورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل لما مر انفا من ان الموجود فى الخارج
متعين فى حد ذاته فلا تكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد ان فى الخارج موجودا
اذا تصور وجرد من مشخصاته حصل منه فى العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال
لا وجود فى الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا فى العبارة انتهى كلامه
فليتدبر وقد يستدل بما يبتنى على الاشتباه بين التشخص وبين ما به التشخص من العوارض المشخصة
وبين العدم بمعنى كون الشئ امرا اعتباريا وبينه بمعنى كونه عدما للشئ ولما كان الخبط فيه ظاهرا اعرضنا
عن ذكره والجواب عنه فاذا نظر اليه اى الى تشخص من المشخصات من حيث هو امر عقلى وجد مشاركا
لغيره من المشخصات فيه اى فى كونه امرا عقليا مميزا للمهية وهو المفهوم المشترك بين جميع المشخصات
فلا بد ان يتميز التشخص المذكور عن غيره فى هذا المفهوم بامر هو تشخص ايضا من المشخصات لا محالة ويكون
مشاركا له فى ذلك المفهوم فيحتاج الى تشخص اخر وهكذا ولكنه لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار كما فى سائر الاعتباريات على ما عرفت مرارا فالغرض من هذا الكلام هو دفع هذا التسلسل
المتوهم والتحقيق فى الجواب كما عرفت هو ان مفهوم التشخص عرضى بالقياس الى ما يحتاج من المشخصات لا ذاتى
لها فلا يحتاج الى امر غير نفس ذات كل واحد منها فلعل المص فى الكلام على التسليم فليتدبر هذا هو
الكلام فى التشخص واما ما به التشخص اى ما بسببه يتشخص المهية اى ما ينبغى ان ينضم الى المهية حتى
يحصل لها التشخص والامتياز عن الغير فقد يكون نفس المهية اى قد لا تحتاج المهية الى امر ينضم اليها
حتى يحصل لها التشخص بل قد تكون بنفس ذاتها قابلة للوجود غير محتاجة الى القيام او التعلق بالمادة

كالمجردات العقلية فلا تتكثر اى فلا تكون تلك المهية متكثرة الافراد بل تكون منحصرة فى فرد وهى التى قد قبلت
الوجود بنفس ذاتها ويكون كون تلك المهية كلية باعتبارها مع قطع النظر عن ذلك الوجود الذى قد قبلته
فيكون كثرة الافراد فيها فرضية لا واقعية وذلك لان المعنى الواحد لا يمكن ان يتكثر بنفس ذاته بل بامور
مكثرة مقترنة به ضرورة ان ما لم يتكثر لم يكن مقارنته سببا للتكثر ما لم يقترن بالشىء لم تكن موجبة
لتكثره والمفروض ان المهية المذكورة غير مقارنة للمادة التى هى مستندة الكثرة على الاطلاق كما سيأتى
بيانه فى الشق الثانى وقد يستند الى المادة اى قد يكون المهية محتاجة فى حصول التشخص الى انضمام امور
متكثرة مستندة الى المادة لكونها مادية محتاجة الى المادة فى قبول الوجود فيكون الموجب لتشخصها
تلك الامور المستندة الى المادة والمراد من المادة ههنا ما يشمل الموضوع كما لا يخفى ولما كان كون
تلك الامور المتكثرة مشخصة محتاجا على كونها متشخصة لان انضمام الكلى الى الكلى لا يفيد التشخص كما
سيأتى وصف المادة بقوله المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها فيكون تشخص تلك الامور بالمشخصات
وتشخص المادة بالاعراض الخاصة اى الغير المشترك فيها وهى الوضع والاين والزمان قال الشيخان فى
تعليقاتهما التشخص هو ان يكون للتشخص معان لا يشاركه فيها غيره وتلك المعانى هى الوضع والاين و
الزمان فاما سائر الصفات واللوازم ففيها شركة كالسواد والبياض وقال الشيخ فى التعليقات
الاحوال والذوات معان مشترك فيها والنسب انما تكون نسبة معقولة او نسبة محسوسة والنسب المعقولة
مشترك فيها والنسب المحسوسة نسب تجزية والا لم تكن محسوسة وهى اما ان تكون مكانية او وضعية
والمكانية مشترك فيها لان مكانا لا يخالف مكانا اخر فى انه مكان بل انما يخالفه فى معنى اخر زائد على
المكان وذلك المعنى هو الوضع والوضع مخالف لوضع اخر بذاته لكن ما يتشخص بالوضع يتشخص به
لمعنى زائد على الوضعية لان وضعا واحدا يصح ان يعرض امورا كثيرة فاذن انما يتم التشخص به اذا لم
يختلف الزمان فكل شىء ليس بزمانى ولا وضع له لا يوجد له اشخاص كثيرون كالعقول المفارقة
انتهى فالمراد بالاعراض الخاصة هى الغير المشترك فيها ما لا يكون مشتركا فيها فى الواقع سواء كان عدم
الاشتراك فيها لذاتها كما فى الوضع او لامر زائد على ذاتها كما فى المكان وفى التشخص بالوضع واما الزمان
فعدم الاشتراك فيه ليس على الاطلاق بل بالاضافة الى السابق واللاحق اعنى ان كل جزء من اجزاء
الزمان غير مشترك فيه بين ما هو سابق عليه بالزمان ومتاخر عنه بالزمان لا مطلقا لكن عدم الاشتراك فيه
بهذا المعنى انما هو لذاته لا لامر زائد على ذاته وهذا هو معنى كون الزمان من جملة المشخصات فان قلت قد قال
الشيخ فى التعليقات متى هو الكون فى الزمان والزمان الواحد يصح ان يكون زمانا لعدة كثيرة بالتحقيق و
اما متى كل واحد منها فهو خلاف متى الاخر فان كون كل واحد منها فى ذلك الزمان غير كون الاخر فيه والكون
فى الزمان غير نفس الزمان واذا بطل كون الواحد فى الزمان لم يبطل كون الاخر فيه انتهى ومثل ذلك قال
فى الاين فلم لا يجوز ان يكون المراد من الزمان المعدد من المعانى الغير المشترك فيها هو متى ويكون عدم
الاشتراك فيه على الاطلاق لا بالاضافة قلت كون متى كل واحد غير مشترك فيه فرع على تشخص ذلك
بمتاه لزم الدور فظهر ان ما هو معدد من المشخصات هو نفس الزمان لا الكون فى الزمان فان قلت قال

الشيخان فى

الشيخان في تعليقاتهما الوضع يتشخص بذاته وبالزمان فما معنى ذلك قلت معناه ما نقلناه من النسخ
من ان التشخص بالوضع انما يتم اذا لم يختلف الزمان فالاوضاع المتحدة بالزمان يتشخص بالذات لا بالزمان
والمختلفة بالزمان يتشخص بالزمان لا بالذات وليس لها مدخل في تشخص الغير لكونها مما يشترك فيه
فان قلت فالمشخص بالذات والذي ينتهي اليه فائدة التشخص بالاخرة هي الاغراض الخاصة فلم اسند
المص تشخص الامور المتكثرة التي هي مادة التشخص الى المادة ثم تشخص المادة الى تلك الاغراض ولم لم يسند
الى تلك الاغراض ابتداء قلت تلك الامور لا بد من كونها متكثرة ايضا لامحة كما لا بد من كونها
متشخصة والتكثر ينتهي بالاخرة الى المادة القابلة للتكثر بالذات فاسند تلك الامور
من كلتا الجهتين اعني جهة التكثر والتشخص الى المادة المتشخصة بتلك الاغراض ليحصل المطلوبان معا
ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التقييد بين المفهومات الكلية في اي مرتبة كان
لا يوجب امتناع فرض الصدق على كثيرين غاية الامر ان يفيد الانحصار في فرد والظاهر ان هذا الحكم
بديهي بعد ملاحظة معنى الكلية والجزئية والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه عليه ومنهم من جعله
استدلالا عليه فاعترض عليه بانه اذا جاز في العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالاخر
يختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة مثل الطائر الولود فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي
بالكلي في بعض المراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك واجاب عنه المحقق الدواني بان كل كلي
فانه يمكن فرض صدقه على كل ما عداه باي اعتبار اخذ حتى على افراد نقيضه فان ج ليس ج من الافراد الفرضية
ج فيمكن فرض صدق كل من الكليين على افراد الاخر وذلك يتضمن فرض صدق اشتراك المجموع مثلا لو
اختص الطائر الولود بشخص فنقول يمكن فرض صدق الطائر على جميع افراد الولود وهذا الفرض
يتضمن فرض صدق الطائر الولود على تلك الافراد وكذا يمكن فرض صدق الولود على جميع افراد الطائر
هذا وانما قيد الكلي بالعقلي احترازا عن الطبيعي فانه لكونه متحدا لوجوده مع التشخص ومقوما له
مخرجا بالتشخص ليس كذلك بل جميع الاعراض المشخصة كليات طبيعية موجودة بوجود الاشخاص واما الكلي
المنطقي فلا مجال لتوهم ارادته وقد يقال اراد بالعقلي ما يحصل في العقل لا المقابل للطبيعي و
المنطقي وفائدة التقييد به بيان علة الحكم وحاصله ان الكلي ما يحصل في العقل والجزئي ما يحصل
في الحس ولا يحصل بانضمام معقول الى معقول محسوس ضرورة ان المركب من المعقولين معقول
وليس بمحسوس وعلى هذا فلا يرد عليه الاعتراض المذكور فتدبر والتمييز بين التشخص وبين المتشخص
قال ويجوز اعتبار كل من الشيئين بالاخر بان يحصل لكل منهما باعتبار التقييد بالاخر امتياز لم يكن
حاصلا بدون ذلك التقييد كما في الطائر الولود فان كلا منهما صار باعتبار التقييد بالاخر اخص
مما كان قبل التقييد بخلاف تشخص كل من الشيئين بالاخر بان يحصل بانضمام امر غير متشخص
تشخص كل منهما فانه لا يجوز لما مر من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية وفرق اخر وهو ان
التشخص لشيء انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك وقد وجد في بعض نسخ
المتن قوله والتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون منافيا فيه تميز والتشخص المندرج تحت

غير متميز والغرض بيان النسبة بين التشخص والتميز وهو العموم من وجه فان الاول يتحقق بدون
الثاني في الشخص الغير المعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات والثاني بدون الاول في
الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا ويجتمعان في الشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم واعترض
عليه المحقق الشريف بان عدم اعتبار مشاركة التشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم
ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركاته في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتبار
تميزه فلا يثبت بذلك تشخص بل تميز فالصواب ان التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا
عكس كليا والتحقيق كما قال المحقق الدواني ان المشهور في النسبة بين الكليات وان كان اعتباريا صدقها
وكذبها في الواقع سواء اتحد الاعتبار او لا لكن قد يلاحظ حالها بحسب الاعتبار ويحصل النسبة بينها
بحسبه كما فيما نحن فيه ولنقتصر في كلام المص فيما سبق **المسئلة السابعة** في احوال الوحدة
والكثرة وهما من لواحق الماهية ولهما احكام يتعلق بها الغرض العلمي فيجب ان يبحث عنها في مباحثها
فمن احوال الوحدة انها مغايرة للتشخص الا ان المص لما انتقل من الكلام في التشخص الى الوحدة نسب
المغايرة الى التشخص فقال والتشخص يغاير الوحدة فان الطبيعة النوعية بل الجنسية ايضا يصدق عليها من
حيث هي كانها واحدة بالوحدة المطلقة ولا يصدق عليها من حيث هي كانها متشخصة وذلك
ظاهر وهي اي الوحدة يغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف
بالكثرة اعني ما صدق عليه الكثير اذا لوحظ من حيث هو كثير اعني من حيث هو مقيد بالكثرة
وموصوفها لا بان يكون الكثرة جزء للموضوع بل بان يكون قيدا له خارجا عنه يصدق عليه
انه موجود في الخارج ولا يصدق عليه من حيث هذه الملاحظة انه واحد وان صدق عليه من حيث
جملته انه واحد والحاصل ان موضوع الكثرة بعينه موضوع الوجود اذ لا منافاة بين الكثرة
والوجود وليس بعينه موضوع الوحدة لتحقق المنافاة بين الكثرة والوحدة والمنافاة يستلزم
مغايرة ما يتصف بها في زمان واحد وفيه نظر اذ لو اريد ان بين الوحدة والكثرة منافاة بالذات
فليس كذلك كما سيجيء ولو اريد ان بينهما منافاة في الجملة فعدم تحقق المنافاة في الجملة بين الكثرة
والوجود ثم كيف والوحدة المطلقة متساوقة للوجود على ما قال وتساوقه اي تساوق الوحدة
الوجود فكل واحد باعتبار موجود باعتبار وبالعكس فالكثرة المقابلة للوحدة المطلقة ليست بموجودة
كما ليست بواحدة ودعوى ان وصف الكثرة لا يأبى عن اتصافها بالوجود بخلاف وصف الوحدة
غير مسموعة واما الاستدلال بان الوحدة الشخصية لو كانت نفس الوجود الشخصي لكان تفريق
الجسم البسيط الواحد اعداما له وايجاد الجسمين اخرين من كتم العدم وبطلانه ضروري فالجواب عنه
انه انما يلزم ذلك لو لا وجود المادة فاما مع القول بها فالوحدة الزائلة هي وحدة الصورة الزائلة
وكما زالت وحدتها زال وجودها والباقي ليس الا المادة المتصفة بالوحدة بالعرض والاشبه
ان الوجود الخاص والوحدة والتشخص متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار كما اشار اليه الفاضل الجد
في تعليقاته ثم اعلم ان الشيخ قال في الهيات الشفا الذي يصعب الان علينا تحقيق ماهية الوحدة وذلك

انا اذا قلنا ان الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة فاخذنا في بيان الواحد
الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان نحدها بالواحد لان الواحد مبدء الكثرة ومنه وجودها ومهيتها
ثم اي حد حددنا به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هو المجتمع من
الوحدات فقد اخذنا الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا اخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع يشبه
ان يكون هو الكثرة نفسها واذا قلنا من الوحدات او الواحدات او الاحاد فقد اخذنا لفظ الجمع وهذا
اللفظ لا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة وان قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد فنكون قد
اخذنا في حد الكثرة الواحد ونكون ايضا قد اخذنا في حدها العدد والتقدير وذلك انما يفهم بالكثرة
ايضا فما اعسر علينا ان نقول في هذا الباب شيئا معتدبه لكنه يشبه ان تكون الكثرة ايضا اعرف عندنا تخيلنا
والوحدة عند عقولنا اعرف ويشبه ان يكون الوحدة والكثرة من الامور التي نتصورها بديا لكن الكثرة
نتخيلها اولا والوحدة نعقلها من غير مبدأ تصورها عقلي بل ان كان ولا بد فخيالي ثم يكون تعريفنا الكثرة
بالوحدة تعريفا عقليا وهنالك ناخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن اوايل التصور ويكون تعريفنا
الوحدة بالكثرة تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالي ليؤتى الى معقول عندنا لا متصور حاضر في الذهن
فاذا قالوا ان الوحدة هي الشيء الذي ليس فيه كثرة دلوا على ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا
بديا الذي يقابل هذا الاخر ويجرد وليس هو فيه عليه بسلب هذا عنه انتهى والى هذا اشار المصنف بقوله
ولا يمكن تعريفها اي الوحدة الا باعتبار اللفظ وهي والكثرة عند العقل والخيال يستويان
في كون كل منهما اعرف بالاقتسام اي الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال
وهذا هو المراد من الاقتسام ومعنى العبارة ان الوحدة والكثرة يقتسمان بالسوية الاعرفية عند
العقل والخيال فتاخذ الوحدة الاعرفية عند العقل وتاخذ الكثرة الاعرفية عند الخيال
ثم انه اعترض عليه بان الوحدة والكثرة ان اخذتا من حيث هما امران كليان فلا بد ادراكهما الا بالعقل
وان اخذتا من حيث هما حاصلتان في المحسوسات فلا يدركهما الا القوة الجسمانية الخيالية او الوهمية
فلا وجه لتخصيص احديهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال واجاب عنه
المحقق الشريف بان مدرك الكليات والجزئيات هو العقل اي النفس الناطقة لكنها تدرك الكليات
بذاتها والجزئيات بالاتها فتدرك اولا بالاتها جزئيات متكثرة ترتسم صورها في تلك الالات
ثم تنتزع منها بحذف مشخصاتها صورة واحدة كلية ترتسم في ذاتها وهي معروضة للوحدة كما
كانت جزئياتها معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها
نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم في الاتها وان المرتسم في الاتها اقرب منها واعرف عندها من حيث
هي ماخوذة مع الاتها فكذا حال عارضيهما اعني الوحدة والكثرة واورد عليه الشارح القوشجي
انه قد ترتسم في النفس صور كلية كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة في الاتها معروضة للكثرة كذلك
الكليات المرتسمة في النفس وكما ان كل واحد من تلك الكليات معروض الوحدة كذلك كل واحد من الجزئيات
المرتسمة في الاتها فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة لما ارتسم في الخيال

وانول

واقول ان فى الكثرة تفصيلا يعين على تصورها وملاحظتها كلا اعنى مفصلة الخيال سواء كانت
الكثرة مرتسمة فى النفس او فى الخيال فتلك الكليات الكثيرة المرتسمة فى النفس اذا ارادت النفس ملاحظتها
من حيث هى كثيرة لا تتيسر لها الا باعانة الخيال بخلاف الوحدة فانه لا يحتاج تصورها وملاحظتها
الى اعانة الخيال سواء كانت الوحدة مرتسمة فى النفس او فى الخيال وذلك ظاهر بالوجدان وهذا
هو مراد الشيخ من اعرفية الكثرة عند الخيال وغرضه ان الكثرة لكونها خيالية لا يحتاج الى تعريف
اصلا ولهذا قال انها تخيلها اولا واما الوحدة فقد يحتاج الى تنبيه لفظى يشير الى معنى حاصل
فى النفس بذاته غير حاضر عندها بكونه مسلوبا عنه هذا الحاضر فى الخيال المسمى بالكثرة فليتفطن
واما ما اجاب به المحقق الدوانى من ان التعقل الصرف انما هو العلم الاجمالى المستفاد من المبادى العالية
والتفصيل انما هو للنفس بمعونة القوى وان الخيال لا يتمكن من تخيل امر واحد من غير اشتماله على الكثرة
حيث لا ترتسم فيه الا الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص الى غير ذلك بمعنى ان الخيال
لا يدرك النقطة مثلا بخصوصها وحدها بل مع مجموع الامور المقترنة فيرد عليه ان حصر التعقل فى
العلم الاجمالى غير مطابق للواقع وان المجموع المدرك للخيال كما هو معروض الكثرة معروض للوحدة
ايضا لا محالة بل الوحدة ايضا مدرك للخيال فى ضمن الكثرة وكذا ما ذكره سيد المدققين من ان الاصل
اسبق الى العقل من الكثير المؤلف منها اذ العقل يعرف المؤلف بعد معرفة اجزائه والكثير اسبق
الى الخيال من اجزائه اذ الخيال يجب الغالب اولا المؤلف ثم يفصل اجزائه فانه يرد عليه ان الكلام فى
مطلق الوحدة لا فى ضمن الكثرة وان الخيال كلما قال المؤلف اولا فانه من حيث هو واحد فليتدبر
ليست الوحدة امرا عينيا زائدا على المهية بحسب الوجود الخارجى والا لكانت واحدة لا محالة فلها وحدة
عينية هى ايضا واحدة وهكذا فيلزم التسلسل بل هى عين المهية فى الخارج وزائدة عليها فى العقل
كالوجود والتشخص وهذا معنى كونها من المعقولات الثانية على ما قال بل هى من ثوانى المعقولات
وقد عرفت معناها فيما سبق وكذا الكثرة ايضا لانها ملتئمة من الوحدات فحكمها حكمها واذا عرفت
المراد من نفى عينية الوحدة والكثرة فلا منافاة بينه وبين حكم الشيخ بوجودهما فى الاعيان حيث
قال فى الهيات الشفا ان العدد له وجود فى الاشياء ووجود فى النفس وليس قول من قال ان العدد
لا وجود له مجردا عن المعدودات التى فى الاعيان الا فى النفس فهو حق فانا اذ قد بينا ان الواحد لا يتجرد
عن الاعيان قائما بنفسه الا فى الذهن فكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد واما ان فى الموجودات
اعدادا فذلك امر لا يشك فيه اذ كان فى الموجودات وحدات فوق واحدة انتهى وتقابلهما الاضافة
العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا التقابل جوهرى بينهما يعنى ان التقابل بين الوحدة والكثرة
انما هو بالعرض لكونهما معروضين لاضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية فان الوحدة علة
مقومة للكثرة ومكيال لها اى تقيسها اذا اخذت منها مرة بعد اخرى على ما هو المراد من الكيل وليس
بينهما تقابل بالذات اما تقابل التضاد فلوجهين الاول ان الضد يبطل الضد بالذات والوحدة اذا
حلت فى موضع الكثرة لا يبطلها اولا وبالذات بل انما يبطل اولا وبالذات وحدات الكثرة ثم يبطل الكثرة

ببطلان وحدتها الثاني ان من شرط المتضايفين ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد اي بالشخص كما
سيجيء وليس لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالشخص بل بالنوع وقد يجعل ذلك اعني وحدة
الموضوع بالعدد دليلا على نفي التقابل مطلقا وليس بصحيح لان موضوع المتقابلين لا يجب كونه واحدا
بالشخص كما سيجيء ايضا واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها وفي
كيف يكون مهية الملكة موجودة في العدم حتى يكون العدم تالفا من ملكات تجتمع وكذلك انكار
الملكة هي الكثرة فكيف تكون تركيب الملكة من اعدامها واما تقابل السلب والايجاب فلمثل ذلك ايضا
واما تقابل التضايف فلان الكثرة ليس انما تعقل مهيتها بالقياس الى الوحدة حتى تكون انما هي
كثرة لان هناك وحدة بل انما هي كثرة بسبب الوحدة وفرق بين ما لا يكون الا بشيء وبين ما لا
يعقل مهيته الا بالقياس الى شيء وايضا لو كان بينهما تضايف لكان تعقل مهية كل منهما بالقياس
الى الآخر فكان تعقل مهية الوحدة من حيث هي وحدة بالقياس الى الكثرة ولكانتا متكافئتين
في الوجود وظاهر ان الامر ليس كذلك هذا خلاصة ما قاله الشيخ في الهيات الشفاء واما ما يقال في
كون التقابل بينهما بالذات من انا اذا نظرنا الى مفهومهما وقطعنا النظر عن كون احديهما علة للآخر
او مكثرا له جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا فيجاب
عنه بانه لو اراد ان العقل يحكم بانه لو انتفى العوارض التي جعلت وسائط بقي التنافي بينهما فهو ممنوع وان
اراد ما هو المتبادر من هذا الكلام وهو انه لا يحتاج العقل في الجزم بالتنافي بينهما الى ملاحظة تلك
الوسائط فيرد عليه انه انما يدل على انتفاء الواسطة في التصديق دون الثبوت لجواز ان يكون امتناع
اجتماعهما مستندا في الواقع الى ما يلزمهما من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات ثم معروضهما قد
يكون واحدا فله جهتان لا امتناع اجتماع الوحدة والكثرة في موضوع واحد من جهة واحدة بالضرورة
فجهة الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولم يعرض لها اي لم يكن غير خارجة عنها ولا خارجة محمولة عليها بل تكون
خارجة غير محمولة فالوحدة عرضية كما يقال نسبة النفس الى البدن هي نسبة الملك الى المدينة ومعناه انهما
متحدان في التدبير وهو ليس مقوما ولا عارضا لشيء منهما اذ ليس محمولا عليهما الا بالمواطاة ولا بالاشتقاق
اما الاول فلان النفس الى البدن مثلا اعني تعلقها به ليست تدبيرا له بل هو مسبب التدبير والتصرف فيه والمشتق
فلان المدبر ليس هو التعلق بل النفس فهو عارض لها فان اعتبر الوحدة بين النفس والملك في التدبير
او بين النسبتين في كونهما منشأ للتدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول الذي سيجيء واذا اعتبرت
بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة ح اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها واما اذا اعتبرت
بين النسبتين في التدبير فهو الذي جهة الوحدة فيه غير عارضة لجهة الكثرة ولا مقومة كما بينا ثم ان
ثلث قسمة جهة الوحدة بالتقويم والعروض ومقابلها وتقسيم المقابل بالوحدة العرضية على ما ذكره المتقدمون
والمتأخرون ليس في كلام الشيخ بل الشيخ سمى ما تكون جهة الوحدة فيه عارضا سواء كان محمولا او
موضوعا بالواحد العرضي وغيره بالواحد بالذات وسمى وحدة النسبتين وحدة بالمناسبة وجعلها من
اقسام الواحد بالذات حيث قال في الهيات الشفاء ان الواحد يقال بالتشكيك على معان تتفق في انها لا قسمة

فيها بالفعل من حيث كل واحد هو هو لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتأخر فلذلك يعد الواحد بالعرض و
الواحد بالعرض هو ان يقع في شيء يقارن شيئا اخر انه هو الاخر وانهما واحد فذلك اما موضوع ومحمول عرضي
كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد فان زيدا والطبيب واحد اما محمولان في موضوع كقولنا ان الطبيب وابن
عبد الله واحد اذا عرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا
الثلج والجص واحد اي في البياض اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض واحد لكن الواحد بالذات منه واحد بالجنس
ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل ومنه واحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد بالعدد
ثم قال واما الواحد بالمناسبة فهو بمناسبة ما مثل ان يقال السفينة عند الربان وحال المدينة عند الملك
واحدة فان هاتين الحالتين المتفقتان وليس وحدتهما بالعرض بل وحدة ما يتحد بهما بالعرض اعني
وحدة السفينة والمدينة بهما هي وحدة بالعرض واما وحدة الحالتين فليست الوحدة التي جعلناها
بالعرض انتهى ثم ان في كون الوحدة اي وحدة النسبتين من القسم لمقابل اعني ما لا يكون جهة الوحدة
فيه ذاتية ولا عارضية على ما ذكروه بحثا اورده سيد المدققين وهو ان الظاهر ان المراد من النسبتين هو
التدبيران وليس التدبير غير محمول عليهما وانا اقول لو سلم ان المراد من النسبة ههنا هو التعلق الذي
يكون سببا للتدبير على ما ذكرنا موافقا لما في شرح المواقف فلا نسلم ان اتحاد النسبتين انما هو في
التدبير لا في كونهما تعلقا خاصا من شأنه ان يكون سببا للتدبير المخصوص كما ان اتحاد التدبيرين انما هو في
كونهما تدبيرا مخصوصا ولا شبهة في كون التعلق الخاص محمولا عليهما كما في التدبير المخصوص وفي كلام الشيخ
ايضا بحث اورده المحقق الدواني وهو ان وحدة النسبتين ان كانت لجهتهما او لذاتي من ذاتياتهما فيدخل
في الوحدة الجنسية والنوعية والفصلية وان كانت لامر خارج فيدخل في الواحد بالعرض على مقتضى
تعريفه وعلى التقديرين لا يصح جعله قسما برأسه من اقسام الواحد بالذات واجاب عنه سيد المدققين بان المراد
بجهة الوحدة ههنا ما يقال له الواحد نظرا الى وحدته حاله لا نظرا الى وحدة امر اخر وهي قد تكون غاية للكثرة
كالبياض للقطن والثلج وقد تكون مقومة كجنس الانسان والفرس وقد تكون ذات الكثرة لا من حيث هي
كثرة كالواحد بالاتصال فان قول الواحد له وان كان بواسطة عروض الاتصال لكن ليس بالنظر الى وحدة
الاتصال بل بالنظر الى ذاته المتصلة وكذا قول الواحد للنسبتين المذكورتين وان كان بواسطة
عروض التناسب لهما لكنه ليس بالنظر الى وحدة التناسب بل بالنظر الى ذات المتناسبين فتكون جهة الوحدة
ذاتهما لا من حيث الكثرة فلذلك عدها الشيخ من الوحدة بالذات انتهى وفيه تأمل فان الشيخ قال في اخر
الفصل واما الاشياء الكثيرة بالعدد فانما يتفق لها من جهة اخرى واحدة لا تفاق بينهما في معنى فاما ان
يكون اتفاقهما في نسبة او في محمول غير النسبة ثم قال ان الواحد بالجنس اولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة
هذا صريح في ان جهة الوحدة في الواحد بالمناسبة هي النسبة لا ذات الواحدة وان النسبة محمولة وانها
غير مقومة للواحد بالجملة ان المقام لا يخلو عن اشكال ثم قال والظاهر من كلام المصنف انه اراد بالمقوم ما
هو المتبادر منه ولذلك حصر ما تقومت جهة الوحدة فيه في اقسام ثلثة هي الواحد بالجنس والواحد
بالفصل والواحد بالنوع ولم يصد فيه ما تكون جهة الوحدة ذاته كالواحد بالاتصال والواحد بالتماس

والواحد بالتناسب بل اشار الى هذا القسم بقوله فالوحدة عرضية انتهى وفيه ان تتميم هذا القسم بالعرضية
غير مناسب على ان ذلك لا يرفع المخالفة بين كلام المص وكلام الشيخ بخلافه على التوجيه المشهور اذ قيل
فيه لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة فى هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان اتصاف
النسبتين فى المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك
بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشئ بوصف متعلقه ولا يرد عليه ما اورده هو من انه لو كان
كذلك لزم ان يكون وصف الاقسام باسرها عرضية لكونها بالتبعية وبالعرض على طريقة وصف الشئ
بوصف متعلقه مثلا وصف الواحد بالجنس كالانسان والفرس بالوحدة وصف بحال متعلقه الذى
موجبته هكذا وذلك لان فى سائر الاقسام جهة الوحدة سواء كانت ذاتية او عرضية محمولة على جهة
الكثرة بخلافها فى هذا القسم فلعل هذا يكفى فارقا فى كون الاتصاف فيه بالتبع بخلافه فيها هذا ثم انه
لا يخفى مما ذكر ان الواحد بالذات المقابل للواحد بالوحدة العرضية اعم من الواحد بالذات المقابل
للواحد بالعرض ثم اعلم ان الواحد بالموضوع الذى عده الشيخ من جملة اقسام الواحد بالذات المراد به كما
صرح هو به هو الواحد بالنوع الذى من شانه ان يصير واحدا بالعدد فان الواحد بالنوع الكثير بالعدد
قد يكون من شان ذلك الكثير بالعدد ان يتحد فيصير واحدا بالعدد وذلك كالمياه الكثيرة اذا جعلت ماء
واحدا فتلك المياه الكثيرة حين هى كثيرة واحدة بالنوع وذلك ظاهر وواحدة بالموضوع ايضا لان من
شان موضوعاتها ذلك العدد الكثير ان يتحد فيصير موضوعا واحدا بوحدة بالفعل بخلاف افراد الانسان
مثلا فانها واحدة بالنوع وليس بواحدة بالموضوع اذ ليس من شانها ان يتحد فيصير واحدا بالعدد وان
عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كانت هناك موضوعا معروضة لمحمول واحد كما فى وحدة الجنس والشجر من
حيث البياض المحمول عليهما او محمولات عارضة لموضوع واحد كما فى وحدة الكاتب والضاحك العارضين
للانسان الموضوع لهما وهو خارج عنهما ومحمول عليهما وهذا هو معنى العارض فمجموع قوله عارضة
لموضوع وبالعكس اى معروضة لمحمول صفة لمجموع قوله موضوعا او محمولات من قبيل النشر على عكس ترتيب
اللف كما شرحناه فيكون قوله وبالعكس عطفا على قوله عارضة الموضوع وعكسا له فقط وجعله الشارح
القديم عكسا لمجموع قوله محمولات عارضة لموضوع وعطفا عليه اى موضوعات معروضة لمحمول فاستدرك
لفظة موضوعا وحملها على زيادة الناسخ ودفعه المحقق الشريف بما شرحناه به وان قومت جهة
الوحدة لجهة الكثرة فوحدة جنسية كوحدة الانسان والفرس فى الحيوان ونوعية كوحدة زيد وعمرو
فى الانسان وفصلية كوحدتهما فى الناطق وقد يتغايران معروضاهما اى قد يكون معروض الوحدة غير
معروض الكثرة وهو الواحد بالعدد وهو على اقسام قال الشيخ ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم
بالعدد من حيث هو واحد به بل ولا غيره بما هو واحد غير منقسم من حيث هو واحد لكنه يجب ان ينظر فيه من
حيث الطبيعة التى عرض لها الوحدة فيكون الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعته التى عرض لها الوحدة
ان يتكثر مثل الانسان الواحد ومنه ما من طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط الواحد فانه قد يصير
الماء مياه والخط خطوطا والذى ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون قد يتكثر من وجه اخر واما ان لا

يكون

يكون مثال الاول الواحد بالعدد من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اي من حيث هو انسان اذا قسم لكنه
يتكثر من جهة اخرى اذا قسم الى فصول بل فيكون له نفس بدن وليس واحد منهما بانسان واما الذي لا
يكون فهو على قسمين اما ان يكون موجودا له مع انه شيء ليس بمنقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون
فان كان موجودا له مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسب الوضع
فيكون نقطة والنقطة لا تنقسم من حيث هي نقطة ولا من جهة اخرى وهناك طبيعة غير الوحدة المذكورة
واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان العقل له وجود غير الذي يفهم منه
انه لا ينقسم ليس ذلك الوجود بوضع وليس بمنقسم في طبيعته ولا في جهة اخرى واما الذي لا يكون هناك
طبيعة اخرى فكنفس الوحدة التي هي مبدأ العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعهما عددا
فمن هذه الاشياء من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في الذهن فضلا عن قسمة مادته مكانية وزمانية
ولنعد الى القسم الذي يتكثر انقسامه من حيث له الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث الاتصال فمن ذلك
ان يكون تكثره في الطبيعة التي هي لذاتها معدة للكثرة عن الوحدة وهذا هو المقدار ومن ذلك ما يكون
تكثره في طبيعة ما لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء فان هذا
الماء واحد بالعدد ذاته وفي قوته ان يصير مياها كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل لمقارنة السبب الذي
هو المقدار انتهى فقول المصنف فموضوع مجرد عدم الانقسام لا خير وحدة شخصية يقول مطلق اشارة
الى الوحدة التي هي مبدأ العدد اي الموضوع الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية يعبر عنها
بالوحدة المطلقة من غير تقييد بان يقال وحدة النقطة او الخط الى غير ذلك فاضافة موضوع الى مجرد عدم الانقسام
من قبيل اضافة البيانية ولا يستدعي ذلك ان يكون الموضوع هو نفس مفهوم عدم الانقسام الكلي
ليرد عليه ان هذا المفهوم لا يكون وحدة شخصية قوله والا نقطة ان كان له مفهوم زائد ذو وضع اي
وان لم يكن مفهومه مجرد عدم الانقسام بل كان له مفهوم زائد على مفهوم عدم الانقسام وكان ذلك
المفهوم الزائد ذا وضع فذلك الموضوع نقطة شخصية اشارة الى قول الشيخ فان كان موجودا له مع ذلك
طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسبه فيكون نقطة وقوله او مفارقة ان
لم يكن ذا وضع اشارة الى قول الشيخ واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس
وقوله هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة اي لا من حيث طبيعته التي عرض لها الوحدة كالماء
الواحد والخط الواحد ولا من جهة اخرى كالانسان الواحد على ما مر من كلام الشيخ والا اي وان قبل القسمة
باحد الوجهين فهو مقدار او جسم بسيط ان كان قبوله القسمة من حيث طبيعته التي عرض لها الوحدة مقدارا
ان كان قبوله القسمة لذاته وهذا قول الشيخ فمن ذلك ان تكون تكثره في الطبيعة التي هي لذاتها معدة للكثرة
عن الوحدة وجسم بسيط ان كان قبوله القسمة لا لذاته وهذا قول الشيخ ومن ذلك ما يكون تكثره في طبيعة
انما لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء والمراد بالبسيط فيهما
ما يشترك الكل والجزء في الاسم والحد كالماء والياقوت وجسم مركب ان كان قبوله القسمة من جهة اخرى
فان المراد من المركب ما يقابل البسيط بالمعنى المذكور اعني ما لا يشترك الكل والجزء في الاسم والحد

كالانسان

كالانسان الواحد فقد استوفى جميع الاقسام التي مرت في كلام الشيخ ولا يرد ان الكلام في معروض الوحدة
التي لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وذلك لان الاجزاء
ليست اجزاء له من الجهة التي عرضت لها الوحدة العددية بل اجزاء له من جهة اخرى مثل اجزاء الانسان الواحد
اذا قسم الى نفس وبدن واعلم ان تخصيص المقابل للقسمة لا لذاته بالجسم ليس للحصر فيه بل لينقسم الى البسيط
والمركب لاستيفاء الاقسام فلا ينتقض بالهيولى والصورة وبما يحل في المقدار او في محله حلول سريان
وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة اشارة الى ان الواحد مقول بالتشكيك على ما تحته كما مر في
كلام الشيخ فالواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وبالفصل وهما من الواحد بالجنس وفيه
وفي الواحد بالفصل تفاوت على حسب مراتبهما في القرب والبعد وكل مرتبة من الجنس اولى من الفصل في تلك
المرتبة لان الجنس مقول في جواب ما هو وان كان الفصل اقل افرادا ومن الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى
بالوحدة مما ينقسم على تفاوت حسب مراتبهما والواحد بالذات اولى من الواحد بالعرض وبالعرض الخاص
اولى مما بالعرض العام وكل ذلك اولى من الوحدة العرضية والكثرة ايضا مقولة بالتشكيك لكونها
في كل عدد ازيد منها فيما دونه والهو هو مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد به الحمل الايجابي
مواطاة على هذا النحو اي على نحو الوحدة في الانقسام الى الاقسام فكما ان جهة الوحدة اما مقومة
واما عارضة فكذا جهة هو هو فجميع اقسام الوحدة تتحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في
هو هو الكثرة فانه لا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو واحد بخلاف الوحدة او في التشكيك
فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى بالحملية من البعض فان
قيل على الاول فيكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة
انقسام للوحدة وكذا كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم باعتبار
انقسامه فاي فائدة للتعرض بخصوص هو هو ايضا هذا الكلام بعد الوحدة الشخصية واقسامها مع كونها
غير مندرجة في هو هو غير لازم اجيب بان الهو هو اتحاد ما فاشار المص بعد تفصيل اقسام الوحدة الى
ان اقسام الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو معنى مفيد ومن جملة فوائده ان لا يتوهم ان الهو هو مخصوص
بالاتحاد في الوجود او في غيره من اقسام الاتحاد وان كان المتحاف تخصيص بعض وجوه الاتحاد فلا يقال زيد
عمرو واشار بقوله على هذا النحو الى ان اقسامه ليست بعينها اقسامها والى عدم جريانه في الوحدة المحضة
من غير كثرة واما عدم الملائمة فيندفع بانه وان كان لا يجري في الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة الكثرة
لكنه يجري فيها مع اعتبارها كما تقول زيد الكاتب في بدا الضاحك والوحدة في الوصف العنواني والذاتي
تتغاير اسمائها بتغاير المضاف اليه فالوحدة النوعي تسمى مماثلة والجنس مجانسة والكيف مشابهة والكم مساواة
والوضع موازاة والاضافة مناسبة والاطراف مطابقة والاتحاد وهو صيرورة شيء مشابها بعينه من غير
ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء آخر وهذا هو معناه الحقيقي لانه المتبادر اذا اطلق ويطلق مجازا
على صيرورة شيء شيئا بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن الصابر شيء ويضاف اليه شيء آخر كصيرورة الماء
هواء والاسود ابيض او بطريق التركيب كصيرورة التراب طينا والاتحاد بهذين المعنيين لا شبهة في جوازه

بالذات

بل في وقوعه واما بالمعنى الحقيقي فهو صح والدليل المشهور عليه انهما بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان
لا واحد والا فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يبق شيء منهما كان هذا
فناء لهما وحدث امر ثالث واما ما كان فلا اتحاد هذا وظاهر ورود منع الانحصار في الشقوق الثلثة
غلبة الظهور احتمال ان لا يكون المتحقق بعد فرض الاتحاد شيئا منهما بل كان هناك صيرورة احدهما
بعينه الاخر وظاهر ان ذلك غير كل واحد من تلك الشقوق وقد يقرر المنع بانا لا نم انهما لو كانا موجودين
لكانا اثنين وانما يكون ذلك لو لم يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد هو نفس الوجودين قبل
الاتحاد قد صارا واحدا ولا يلزم من ذلك حلول عرض واحد هو الوجود الواحد في محلين وانما يلزم
لو كان الموجودان بوجود واحد ذاتين وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا والحق ان الدعوى
بديهية والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه عليها كما اشار اليه المص في شرح الاشارات وصرح
به المحققون وحاصل التنبيه هو تميز المعنى المتنازع فيه من بين المعاني المحتملة لبلتفت اليه لدفع الخصوص
فيجزم ببطلانه ووقوع النزاع فيه انما هو للخلط والاشتباه بين المعنى المراد وبين غيره مما يطلق عليه
الاتحاد فلا ينافي كون الدعوى ضرورية فلا يرد ما اورده شارح المقاصد بقوله وانت خبير بحال دعوى
الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من اتحاد الاثنين على الاطلاق وقد
يستدل بان قبل الاتحاد كان كل منهما متميزا عن الاخر فان بقي ذلك التميز بعد الاتحاد كانا اثنين
لا محالة فان لم يبق فقد زال ما زال تميزه ضرورة زوال المتميز بزوال تميزه فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء
للاخر وفناء لهما وحدث ثالث ولا يمكن ان يقال هنا ما بقي في الوجود بان بقي انهما بعد الاتحاد متميزان
بتميز واحد هو نفس التميزين الاولين لان كلا من التميزين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن
الاخر وهذا التميز لا يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون نفسهما ويعترض عليه بان للمانع ان يقول تميز احد
الاثنين عن الاخر كان لانهما لا لاثنينية التميز لا لذاته فاذا زالت زال التميز مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة
هذا واذا بطل الاتحاد فالهو هو الذي هو اتحاد ما لا محالة يستدعي حيثية تغاير واتحاد على ما مر في مبحث
الحمل والوحدة ليست بعدد لان العدد ما فيه انفصال او يصدق فيه واحد والوحدة لا انفصال فيها الى
وهكذا في الشفا قال المحقق الشريف منهم من قال العدد ما يقع تحت العدد فيدخل الوحدة عددا لوقوعها
في العد فهي عنده عدد في نفسها ومبدأ لما عداها من الاعداد وليس عنده كون العدد نصف مجموع
خاصيته المتساوي القرب منه خاصة شاملة لجميع الاعداد ولا العدد مساويا للكم المنفصل والنزاع
لفظي كالاثنين وقد بينا فيه في دخولها تحت العدد ولذلك بقي عددنا في البيت فكان عشرة مثلا ولا
بقي عدد فكان واحدا فان قيل الواحد يقع في جواب كم وهذا يدل على دخوله تحت العدد على كونه عددا
اجيب بان وقوعه في الجواب باعتبار انه مستلزم لسلب العدد كما يقع السلب في جواب كم فانه يقع في جواب كم رجل
في البيت ليس رجل فيها بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غيرها لا بغيرها يعني ان كل عدد من مراتب الاعداد
مركب من الوحدات التي مبلغ مجموعها ذلك العدد لا من الاعداد التي تحته فان العشرة مثلا متقومة بالواحد
عشر مرات لا بثلثة وسبعة ولا اربعة وستة ولا خمسة وخمسة الى غير ذلك من الاعداد التي تحتها قال

ارسطو

ارسطو على ما نقل في الشفا لا يحسبون ان ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة انتهى ولهم في بيانه
احدهما انه يمكن تصور كثرة العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد التي تحتها فلا يكون شيء منها ذاتيا لها
وثانيهما ان تقوم العشرة بثلثة وسبعة ليس باولى من تقومها باربعة وستة ولا من تقومها باربعة
وستة ولا من تقومها بخمسة وخمسة فاما ان تتقوم بكل منها وهو ح لان كل واحد منها كاف في تقومها
فيستغني به عما عداه مع انه ذاتي لها فيلزم استغناء الشيء عن ذاتيه بل استغناؤه عنه وما جنبه
اليه معا واما ان يتقوم بواحد منها فقط وهو ايضا ح لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فان قيل تقومها
بالوحدات ايضا ليس باولى من تقومها بتلك الاعداد واجيب بالمنع بل هو راجح باعتبار انه لازم على كل
حال وفيه نظر لان الكلام في التقوم الاولى فاذا فرض ان التقوم الاولى للعشرة من سبعة وثلثة
مثلا لا يمكن ان يتقوم بها الاولى من الوحدات الحاصل في ضمن ذلك ايضا وهكذا حتى يتقوم العشرة
من الوحدات لازم على كل حال وذلك ظ ولعل هذا هو مراد المحقق الشريف حيث قال بعد ايراد السؤال
المذكور وكون تلك الاعداد مشتملة على الوحدات لا يفيد ترجيحا والقول بانه لما كفى الوحدات
في تقومها لم يكن لحضور تلك الاعداد مدخل في مهيتها رجوع الى الطريق الاول انتهى بل الصواب ان
يقال المراد ان مراتب الاعداد حقايق مختلفة كما سيجيء ولكل مرتبة صورة وخصوصية تخصها فاذا قلنا
ان العشرة متقومة من السبعة والثلاثة فان اردنا بهما باعتبار صورتيهما كان القول بتقوم العشرة
من تينك الخصوصيتين دون خصوصية الستة والاربعة مثلا مع تحققهما ايضا هناك ترجيحا بلا مرجح
وان اردنا بهما لا باعتبار صورتيهما بل باعتبار احادهما كان تقومها من الاحاد لا من الاعداد واما
اذا قلنا انها متقومة من نفس الاحاد لا من الخصوصيات فلا يتصور هناك ترجيح بلا مرجح اذ ليس في
نفس احاد العشرة تعدد وهذا هو المرجح لان يقال انها متقومة من الاحاد لا من الاعداد وقال الشيخ
في الهيات الشفا وعد كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان يقال انه عدد من اجتماع واحد واحد
وتذكر الاحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يجد العدد من غير ان يشار الى تركبه مما ركب منه بل بخاصة من
خواصه فذلك يكون رسم لذلك العدد لا حده من جوهره واما ان يشار الى تركبه مما ركب منه فان اشير الى
تركبه من عددين دون اخر مثلا ان يجعل العشرة من تركب خمسة وخمسة لم يكن ذلك اولى من تركبه من ستة
مع اربعة وليس تعلق هويتها باحدهما اولى من الاخر وهي بما هي عشرة مهيتها واحدة ومحال ان يكون مهيتها واحدة
وما يدل على مهيتها من حيث هي واحدة حدود مختلفة فاذا كان كذلك فحدها ليس بحد ولا بذاتي بل بما قلنا
ويكون اذا كان ذلك قد كان لها التركب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة وسبعة
لازما لذلك وتابعا له فيكون هذه رسوما لها فاذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد
وقد اختلف فيه قال الشيخ في الشفا فقد قال بعضهم ان الاثنوة ليس من العدد وذلك لان الاثنوة هي الزوج
الاول والوحدة هي الفرد الاول وكما ان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس بعدد فكذا الاثنوة التي هي الزوج
الاول ليس بعدد قال ولان العدد كثرة مركبة من الاحاد والاحاد اقلها ثلثة ولان الاثنوة لا يخلو ان كان
عددا اما ان تكون مركبة او يكون عددا اولا فان كانت مركبة فبعدها غير الواحد وان كانت عددا اولا فلا

يكون لها نصف وما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم يكن الواحد
غير عدد لاجل انها فردا وزوج بل لانها لا انفصال فيها الى وحدات ولا اذا قالوا مركبة من وحدات يعنون
بها ما يعينه النحويون من لفظ الجمع وان اقله ثلاثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك اكثر وان زيدا من
واحد وقلبت عادتهم بذلك ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس بعدد فما فرض عليهم
ان يدابوا في طلب زوج ليس بعدد اذا وجد وافرد ليس بعدد وليسوا يشترطون في العدد الاول ان يكون لا
نصف له مطلقا بل لا نصف له عددا من حيث هو اول وانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد وانما
يبنى بالعدد ما فيه انفصال ويوجد فيه واحدة فالاثنوة اول العدد وهي الغاية في القلة في العدد وانما
الكثرة في العدد فلا ينتهي الى حد ثم يحصل انواع لا تتناهى تتزايد واحدا واحدا مختلفة الحقائق لان
كل نوع من تلك الانواع يختص بخواص وآثار يخصه منشأ وما خصوصية ذلك النوع التي هي صورته وهذه
الآثار غير الآثار المشتركة بين مراتب كثيرة من الاعداد فاذن لكل نوع من انواع الاعداد حقيقة يخصه
وكل واحد منها امر اعتباري يحكم به العقل على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض انضماما بحسبه يحصل ذلك
النوع من العدد بان يكون الانضمام مرتين او ثلث مرات او اربع مرات الى غير ذلك وقد عرفت توجيه اعتبارية
الوحدة والكثرة والوحدة قد تعرض لذاتها فتبقى وحدة واحدة ومقابلها اي لمقابلها فتبقى عشرة واحدة
ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ولكونها اعتبارية كما مر قد يعرض لها شركة فان وحدة زيد
تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة ويتميز عنها باضافتها الى زيد وكذا وحدة عمرو وكما اشار اليه بقوله
فيتخصص اي الوحدة المطلقة المشترك فيها بالمشهور اي بما اضيف اليه الوحدة كزيد في المثال المذكور
وانما عبر عنه بذلك لكونه معروضا لاضافة الوحدة ويجيء ان معروض الاضافة يسمى مضافا مشهورا
هذا احسن مما قيل في توجيه المتن وكذا المقابل اي الكثرة ايضا يعرض لها شركة فيتخصص بالمضاف اليه
كالعشرة العارضة لآحاد الانسان المشاركة للعشرة العارضة لآحاد الفرس المتميزة عنها باضافتها
الى معروضها وتقضي اي الوحدة الى معروضها باعتبارين احدهما باعتبار انها وحدة له وثانيهما باعتبار
انها عرض مماثل فيه ولا شبهة في كونهما اضافيين والى مقابلها الذي هو الكثرة ثالثا اي باعتبار
ثالث وهو انها مقابلة لها وكذا المقابل اي مقابل الوحدة وهو الكثرة في ان لها ايضا تلك الاضافات
الثلث ويعرض له اي لمقابل الوحدة ما يستحيل عروضه لها اي للوحدة من التقابل وهو كون المتخالفين
على المشهور او الاثنين مطلقا على ما وقع الى بعض عباراتهم بحيث يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد
عند الاكثر او في محل واحد عند بعضهم في زمان واحد من جهة واحدة فالمتقابلان على المشهور يمتنع
مع امتناع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في واحد خرج ما يمكن اجتماعهما كالسواد والحلاوة
ودخل المتقابلان المجتمعان في الوجود في الاثنين وبقيد وحدة الجهة دخل مثل الابوة والبنوة
المجتمعين في زيد مثلا من جهتين وبقيد وحدة الزمان المجتمعان في واحد في زمانين وقيد الاجتماع
غير مغن عنه لصدقه على المقارنة في الرتبة او وصف آخر اصطلاحا وان كان المتبادر بحسب العرف هو
المقارنة في الزمان ويرد على المشهور مثل الاخوة المذكورة من الجانبين لكونهما متماثلين على ما صرحوا

به الا

به الا ان يرتكب كون المتضايفين في تقسيم المتقابلين اليه قيدا للقسم لا قسما ويكون القسم هو المتقابل
المتضايف فيجوز كونه اعم من القسم او يقال ان ههنا اصطلاحين يعتبر في احدهما التخالف دون الاخر
على ما قيل المنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول او الوجود
واللفظي والعقلي اي الوجود الذهني لا الى الوجود في الخارج لان السلب والايجاب نسبتان لا تحققهما
الا في النفس كما في القضية المعقولة او في اللفظ كما في القضية الملفوظة في الخارج وهذا اشارة الى ما قال
الشيخ في قاطيغورياس الشفا بقوله فبعضها اي بعض التقابل يختص بالقول من حيث هو حكم كالايجاب والسلب
الذين موضعهما الموضوعات والمحمولات يتعاقب فيه ولا يجتمع معا وهذا الحكم القول وليس في الوجود حمل ولا
وضع وبعضه يكون من خارج انتهى وهذا صريح في اعتبار تقابل كل من الايجاب والسلب فالوجه لتخصيصهما
بالسلب فقط كما في شرح المقاصد وهذا هو اول الاقسام الاربعة وثانيها تقابل الملكة والعدم وهو
الاول او تقابل الملكة والعدم هو تقابل السلب والايجاب ما خوذا باعتبار خصوصية ما وهي النسبة الى قابل
لما اضيف اليه السلب بان يكون السلب لا سلبا للايجاب مطلقا بل عما من شانه الايجاب كالعمى والبصر فانهما معتبران في
الثاني دون الاول وهذا القبول ان اعتبر في القابل بحسب شخصه وقت اتصافه بالعدم فهما العدم والملكة المشهوران
كالكوسجة لفاقد اللحية بسبب مرض كداء الثعلب وان اعتبر اعم من ذلك بان يعتبر قبوله مطلقا سواء كان بحسب شخصه
في وقته كما مر او غير وقته او بحسب نوعه او جنسه القريب او البعيد كالكوسجة للصبي والعمى للاكمه او العقرب و
عدم الحركة الارادية للجبل القابل لها بحسب جنسه البعيد اعني الجسم المطلق الذي هو فوق الجماد فهو العدم والملكة
الحقيقيان فالحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه وثالثها تقابل الضدين وهما وجوديان
فان اشترط ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض فحقيقيان والا اي فان لم يشترط كالحمرة والصفرة
فمشهوران على ما هو المشهور فالتضاد الحقيقي اخص من المشهوري على عكس تقابل العدم والملكة وهذا معنى
قوله وبتعاكس هو وما قبله في التحقيق والمشهور ورابعها تقابل التضايف وهو كون الشيئين بحيث
يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر كالابوة والبنوة وانما انحصر هذه الانواع الاربعة لان المتقابلين
اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فمتضايفان والا فمتضادان
وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي فعدم
وملكة والا فسلب وايجاب هذا هو المشهور وظاهر بنائه على كون المتقابلين اما وجوديين واحدهما وجودي
والاخر عدمي فيرد عليه انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف وقد اطبق المتاخرون
على ان نقيض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللا امتناع والعمى واللا عمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم
من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية له فما يقال ان اللا عمى اما عبارة عن البصر
فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا لا وجوديا ليس بشيء واذا جاز ان يكونا عدميين
فالاولى ان يبين الحصر بوجه اخر يشملهما كما يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا للاخر فان اعتبر في
السلب استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب
والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للاخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فتقابلهما التضايف

والا فالتضاد كما كذا في شرح المقاصد واورد عليه ايضا بان عدم اللازم عن محل تقابل وجود الملزوم لذلك
المحل وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدم منهما عدما للوجود
وقد يذب بتبيان ان لا تقابل بين العدمين وذلك لان العدم اما مطلق واما مضاف والمضاف اما مضاف
الى العدم الاخر كالعمى واللاعمى والامتناع واللاامتناع واما مضاف الى غيره كاللاسواد واللابياض
اما المطلق فلا تقابل نفسه هو ظاهر ولا المضاف لاجتماعه معه واما المضاف فلا تقابل المضاف الى غير العدم
لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان بل المضاف الى العدم لكن مرادهم بكون احد المتقابلين
وجوديا والاخر عدميا كون ذلك الاخر عدما له فالعدم المضاف اليه بالنسبة الى العدم المضاف وجودي او
بمنزلة الوجودي من حيث ان المضاف سلبه ورفعه فان قيل على تقدير عدم اضافة احد العدمين الى
الاخر يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين الذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام
بالنفس وعدم القيام بالغير على تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان
تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة
فلا اذ العدم قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان
ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كلاهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم
الحول قد يشترط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار وليس من شانه ان يكون احول وعلى التقدير
لا يصح قولكم لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان اجيب بان التقابل في مثل هذه الصورة ليس
بالذات بل لاستلزامها اجتماع المتقابلين بالذات فان عدم القيام بالنفس انما يقابل عدم القيام بالغير
لاستلزام القيام بالنفس كذا مقابلة عدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر انما
هو لاشتماله على قابلية الحول المستلزمة لقابلية البصر فيكون بالعرض والمنحصر في الاربعة هو التقابل
بالذات وبذلك يندفع النقض بعدم اللازم ووجود الملزوم ايضا فان التقابل بينهما الان وجود
الملزوم ملزوم لوجود اللازم او لان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فيكون بالعرض لا بالذات
وفيه ان الفرق بين مقابلة السواد للبياض ومقابلة عدم اللازم لوجود الملزوم حيث كان
الاول مقابلة بالذات لا باعتبار ان وجود كل منهما يستلزم عدم الاخر والثاني مقابلة بالعرض
باعتبار ان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم او عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم لا يخلو عن
اشكال ولعل لهذا ذهب بعضهم الى ان التقابل بالذات منحصر في السلب والايجاب كذا قيل واقول قد صرح
الشيخ في الهيات الشفا بان التقابل بين الاضداد بل تقابل كل ذات توجب في المادة عدم ذات اخرى
او لا تكون الا مع العدم انما هو لاجل ان ذواتها في حد انفسها وحد فصولها يمانع عن الاجتماع ويتقاسم
وهذا صريح في ان مقابلة مثل السواد والبياض ليس لاجل كون واحد منهما مستلزما لعدم الاخر ليكون
بالعرض كمقابلة عدم اللازم ووجود الملزوم فتدبر واما الجواب بان مرادهم بالوجوديين ما لا يكون احدهما
عدما للاخر كما ان مرادهم بكون احدهما وجوديا والاخر عدميا ان يكون ذلك الاخر عدما له كما مر فيكون العدمان
في هذه الصورة داخلين في الوجوديين ففيه غاية البعد ولا يمكن فيها سر بما مر ولا يكون لتخصيص المضاف

بكونهما وجوديين معنى ح كما لا يخفى واعلم ان الشيخ في قاطيغورياس الشفا جعل التقابل على قسمين احدهما
ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد على سبيل الصدق والحمل عليه مواطاة وهو تقابل النفي و
الاثبات في الليس والآليس وذلك كالفرس واللافرس ويكون احدهما في قوة سلب الآخر سواء كان السلب
بسيطا كالمثال المذكور او مركبا كقولك زيد فرس في بيت ليس بفرس وجميع الاشياء المتنافية الطبايع
متقابلة بهذا المعنى سواء كان مما يوجد في الموضوع اولا فان شيئا منها ليس هو الآخر وثانيهما ان لا
يجتمع المتقابلان في موضوع واحد بان يوصف بهما على سبيل الاشتقاق ايضا وذلك بان يتهيأ منهما من
حيث الكون فيه ايضا مثل الحرارة والبرودة والحركة والسكون وما يجري مجراها والقسم الاول هو
تقابل اول ثم نقل التقابل عن اعتبار الحمل على موضوع الى اعتبار الوجود في الموضوع فجعلت عالة
الامور التي تشترك في عام او خاص تكون موجودة فيه بالقوة معا ولا يجتمع بالفعل معا تقابل بالمعنى
الثاني وهو المقسم للاقسام الاربعة المذكورة قال فيكون معنى هذا التقابل كالجنس لاقسامه كما
لانواع اما اقسام محققة واما اقسام بحسب ما يصلح للمبتدي ويكون اسهل على متعلم قاطيغورياس
وهو غير المصطلح عليه في العلوم فصرح بان الاصطلاح في اعتبار العدم والملكة وفي اعتبار التضاد
مختلف بحسب قاطيغورياس والمنطق وبحسب سائر العلوم فعلى اصطلاح المنطق العدم المقابل للملكة قسم من احد
الاقسام المذكورة للعدم وهو الذي يجب التخصص في وقته فلا يمكن انتقال الموضوع من العدم الى الملكة
بل بالعكس فقط واما سائر الاقسام المذكورة للعدم فداخلة في التضاد فانه لم يعتبر في هذا الاصطلاح كون
الضدين وجوديين بل سواء كان احدهما وجوديا والآخر عدميا بالوجوه المذكورة للعدم او كان كلاهما وجوديين
بخلاف سائر العلوم فان الضدين فيها يجب كونهما وجوديين والعدم فيها غير مختص بالشخص في وقته بل
جميع الاقسام المذكورة للعدم مع ملكاتها داخلة في تقابل العدم والملكة ولما كان ما يذكر في قاطيغورياس
انما يذكر للمبتدي اكتفى له بالمشهور ولم يكلف ما يدق من الفروق وكل ذلك مما صرح به الشيخ وصرح ايضا
بان المشهور من التضاد ومن تقابل العدم والملكة هو ما اعتبر بحسب اصطلاح قاطيغورياس والحقيقي
منهما هو ما اعتبر بحسب اصطلاح سائر العلوم واما ما ذكرنا في شرح كلام المص موافقا للمشهور من ان
المشهور من التضاد ما لم يعتبر فيه غاية الخلاف بخلاف الحقيقي منه فلم نجده في كلام الشيخ بل هو ينادي
بخلافه كما عرفت ثم انه صرح في مواضع من قاطيغورياس بان المتضادين الحقيقيين لا يكونان الا
في غاية البعد الخلاف وانه قد لا يتعرى الموضوع عن احدهما فلا يكون بينهما واسطة كالصحة والمرض وقد
يتعرى عنهما فيكون بينهما واسطة كالسواد الصرف والبياض الصرف فان بينهما وسائط الوان يخلو الموضوع
عنهما اليهما وربما خلا عنهما الى العدم بان يصير شفافا فيكون الواسطة سلب الطرفين عن غير اثبات واسطة
خليطة وقال في الهيات الشفا والمتوسط بالحقيقة هو الذي مع انه يخالف فيه يجب ان يكون الانتقال اليه
اولا في التغير الى الضد فان الاسود لذلك يتغير او يحمر او لا ثم يبيض انتهى ويظهر منه ان التقابل بين
الاوساط او بين الطرف وشيء من الاوساط انما هو لاشتمال الاوساط على الاطراف كما حققه المحقق الدواني
فان الوسط الذي هو اقرب الى الطرف الذي هو البياض مثلا من الوسط الآخر الذي هو اقرب الى الطرف الآخر

الذي هو السواد بياض بالنسبة الى ذلك الوسط الآخر وذلك الوسط الآخر سواد بالنسبة الى ذلك الوسط الاول
فالتقابل بين الوسطين ليس في الحقيقة الا بين السواد والبياض الذين هما الطرفان والمتأخرون لما لم يتفطنوا
لذلك حكموا بان التضاد الذي هو احد الاقسام الاربعة المنحصر فيها التقابل هو المشهوري على ما اعتبره لا الحقيقي
وانه اذا اريد الحقيقي يزيد قسم خامس هو ما بين الاوساط وهو به التعاند فان قلت نحن نجد بين الوسطين
كالحمرة والصفرة تقابلا غير التقابل الذي هو باعتبار اشتمالهما على السواد والبياض بل باعتبار فصليهما
وايضا قد يتحقق الوان متوسطة لم يجد التفاوت بين باعتبار قربها من البياض والاخر الى السواد والحكم
بينهما بالتقابل بل تلك هذا مجرد دعوى غير مسموعة لا قدح لها في الحصر ولا وقع لها في النقض فليتدبر ثم لا
يذهب عليك ان القسمة الى الاربعة منحصرة فيها على كلا الاصطلاحين فان اصطلاح فاطمغوريا س وان
كان العدم خاصا بقسم واحد من الاقسام المذكورة للعدم لكن لم يشترط في المتضادين كونهما وجوديين بل شاملا
اقسام العدم داخلة في التضاد كما عرفت وفي الاصطلاح الاخر وان خص المتضادان بالوجوديين لكن
لكن العدم عم جميع الاقسام ولعل الاشارة الى هذا المعنى هو مقصود المص من قوله وبتعاكس هو وما قبله
في الحقيقي والمشهوري فهذا دليل على ان مراد المص من المشهوري من التضاد ليس ما هو المشهور بل ما ذكر
في فاطمغوريا س فليتدبر ولنعلم ان المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب قد يؤخذان نفس الموجب والسالب
وذلك اذا اعتبرنا التناقض موجبة وسالبة فيكون موضوعهما نفس موضوع القضية الموجبة والسالبة
كقولك زيد جالس وزيد ليس بجالس فان ما يقع عليه الموجب والسالب اعني جالس وليس بجالس انما هو زيد
قد يؤخذان نفس الايجاب والسلب وذلك اذا اعتبرناه ايجابا وسلبا فيكون موضوعهما نفس القضية فانها
هي التي فيها الايجاب فيشتق لها منه الاسم فيقال موجبة والسلب فيقال سالبة صرح به الشيخ في فاطمغوريا س
وقد يعرض لهما التضاد ايضا كما في السلب الكلي والايجاب الكلي كقولنا كل انسان كاتب بالفعل ولا شيء
من الانسان بكاتب بالفعل فانهما ليسا ممتنعتا قضيتين لكونهما مما يكذبان معا فهما متضادان كما صرح به
الشيخ في احوال القضايا فموضوعهما ايضا نفس القضية ولنعلم ايضا ان السلب قد يؤخذ بسيطا وهو
سلب وجود الشيء في نفسه كاللافرس ومعناه لا وجود الفرس في نفسه كما ان المركب منه هو سلب وجود
شيء لغيره كما في زيد ليس بكاتب فان معناه سلب وجود الكتابة لزيد فالمتقابلان بالسلب والايجاب
البسيطين هما وجود الشيء في نفسه ولا وجوده في نفسه موضوعهما نفس الشيء هذا اذا اعتبرنا
البساطة في السلب الذي هو من التقابل المقسم للاقسام الاربعة اعني ما هو باعتبار الوجود واما اذا
اعتبرناها في تقابل النفي والاثبات اعني ما هو بحسب الصدق فيكون معنى السلب البسيط كاللافرس هو
دفع مفهوم الفرس لا دفع وجوده هذا ثم ان الشيخ قال في فصل عقده لحل شكوك قيلت في التقابل
مما ملخصه لقائل ان يقول ان الحرارة وحدها لا تكون ضدا بل يكون حرارة فقط بل انما يصير ضدا
بالقياس الى البرودة وهي اذا اخذت بالقياس الى البرودة ضدا كانت مضافة فهي من حيث هي
ضد من المضاف فلا يكون كالقسيم له بحسب التقابل ثم اجاب عنه بان الحرارة ينظر اليها والى البرودة
معا فيكون الحرارة من حيث هي حرارة ضد للبرودة ثم تؤخذ من حيث هي ضد فاتمة اخرى فيكون مضافا

الى البرودة فيكون الحرارة نفس اعتبارها مع البرودة يصح عليها معنى حد الضد ولا يصح عليهما معنى
حد المضايف فليس احدهما معقول المهية بالقياس الى الآخر فاذا الموضوع في حمل الضدية شيء و
الموضوع في حمل الاضافة شيء هو اما نفس المحمول الاول واما الموضوع ماخوذا مع المحمول الاول
ثم قال وههنا اشكال آخر وهو ان التقابل من حيث هو تقابل من المضاف ثم المضاف تحت التقابل واخص منه
وهذا مع سواء كان دخولا كما يكون تحت الجنس او دخولا كما يكون تحت مقاليس اجناسا ولكنها
لوازم او مشككات ثم اجاب عن هذا الاشكال بان المتقابلات تعرض لها الاضافة وليست في
هويتها مضافا فان كل تقابل من حيث هو تقابل مضاف وليس كل تقابل مضاف وذلك لان التضاد
من التقابل وقد علم ان الموضوع له ليس هو الموضوع للمضاف كما بينا ولا الملكة والعدم من المضاف ولو كان المضاف
امرا معقولا على التقابل قولا مطلقا لكان كل متقابلين فهما متضايفان مطلقا بشرط الحاق انهما كذا من حيث
هما مجال كذا لكن كل متضايف فهو متقابل وكل متضاد وكل عدم وملكة انتهى كلامه وليس كل متقابل من
المضافين اذ المتضايف اعم من المتقابل وفرق بين قولنا ان كل تقابل من حيث هو تقابل مضاف وبين
قولنا كل تقابل مضاف فان الذي هو خاص قد يعرض لكل ما له طبيعة العام باعتبار شرط يصير العام به اخص
وهو ههنا النظر اليه من حيث هو متقابل وهذا النظر بخصوصه فيمتنع عمومه لكل ما تحته هذا كلام الشيخ
والى الاشكال الثاني وجوابه اشار المص بقوله ويندرج تحته اي تحت المتضايف الجنس اي التقابل وسماه
جنسا لانقسامه الى الاقسام الاربعة التي هي كالانواع له يدل على ذلك قول الشيخ فيكون معنى هذا التقابل
كالجنس لانقسامه كالانواع على ما نقلنا عنه باعتبار عارض وهو النظر اليه من حيث هو تقابل كما مر في
كلام الشيخ واما ان التقابل فليس جنسا لما تحته بوجه من الوجوه وذلك لان المتضايف مهيته انه معقول
بالقياس الى غيره ثم يلحق هذه المهية ان يكون مقابلا لا ليس انها تتقوم بهذا فانه ليس هذا من المعاني التي
يجب ان تتقدر في الذهن اولا حتى يتقرر في الذهن ان الشيء مهيته معقولة بالقياس الى غيره بل اذا صار الشيء
مضايفا لزم في الذهن ان يكون على صفة التقابل فالذاتية بشرائطها غير موجودة بين التقابل وبين الاشياء
التي هي كالانواع للتقابل انتهى ولا يخفى جريانه في غير المتضايف من المتضاد وغيره وانما خص المتضايف
على سبيل التمثيل ويدل عليه ثم قول المص ومقولية اي مقولية التقابل عليها اي على الاقسام الاربعة
المذكورة بالتشكيك وذلك لما سيأتي من نفي التشكيك في الذاتيات وسواء في ذلك الاعتبار بالذات
وغيرها واما بيان مقولية التقابل بالتشكيك فاشار اليه بقوله واشدها اي اشد الانواع الاربعة
فيه اي في التقابل السلب فان المنافات في الاجتماع التي هي حقيقة التقابل بين الشيء ورفعه منافاة
بالذات بخلاف المنافاة بين الشيء وغيره فانه انما هي لكونه مستلزما لرفعه بالذات فان العقل يحكم
بان المانعة بين الحرارة والبرودة انما هي لاستلزام كل منهما رفع الآخر ثم عدم الملكة اشد من الباقيين
لكون الرفع داخلا فيه وخارجا عنهما ثم التضاد اشد من المتضايفين وذلك ظ كيف وقد توهم كونه اشد
الاربعة ولما فرغ من ذكر اقسام التقابل واحكامه اراد ان يذكر احكام اقسام ما سوى المتضايفين فانه
سيجيء في مباحث الاعراض فقال وبقي للاول اي لتقابل السلب والايجاب بسيطا كان او مركبا المناقض

ليس مجبرا على الحقيقة فدل
عليه الشيخ بقوله واما التقابل

وهذا

وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه عن نفسه ورفعه عن شيء والمشهور والمتبادر
من التناقض ما يكون في المركب لكن مراد المص هو الاعم ولذلك قال وتحقق اي التناقض في القضايا
بشرايط ثمان وهي وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط
ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما
عند اختلافهما في شيء منها كما يقال زيد قائم وعمرو ليس بقائم وزيد كاتب وزيد ليس بكاتب شاعر
وزيد قائم هنا او ليس بقائم ليلا وزيد جالس في السوق وليس بجالس في الدار والجسم مفرق للبصر
بشرط كونه ابيض وليس مفرق للبصر بشرط كونه اسود وذباب لعمرو وليس ابا لبكر والزنجي اسود
بعضه وليس باسود كله والخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل وانما خص القضايا بالذكر لان تحقق
التناقض في المفردات لا يتوقف عليها وهذا اي الاشتراط بالثمان انما هو في القضايا الشخصية اي
التي موضوعها شخص وجزئي كقولك زيد كاتب وزيد ليس بكاتب واما المحصورة وهي التي موضوعها كلي قد
حصرت افراده بدخول لفظ كل وما في معناه او بعض وما في معناه عليه فبشرط تاسع وهو الاختلاف في
الحصر بان يكون احديهما كلية والاخرى جزئية فان الكلية ضد الكلية كما عرفت فيجوز كذبهما مع تحقق
الشرايط الثمان كقولك كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا
بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان فلا يكون شيء منهما بنقيضين لان التناقض في القضايا
هو اختلاف قضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احديهما كذب الاخرى وهذا الاشتراط بالشرايط الثمان
انما كان اذا كانت القضايا مطلقة وفي الموجهات بشرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا فانه لولا
اختلاف الجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين فزيادة الامكان مع تحقق الشرايط
التسع كقولنا بعض الانسان كاتب بالامكان ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان وبعض الانسان
كاتب بالضرورة ولا شيء من الانسان بكاتب بالضرورة وانما قال اختلافا لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا
كذبا لانه لولا الحيثية المذكورة المذكورة لم يتحقق التناقض بمجرد اختلاف الجهة فان الممكنة والمطلقة
مع تحقق الشرايط العشر غير متناقضتين في المادة المذكورة مع كون الممكنة والضرورية متناقضتين
فيها وكذا المطلقة الدائمة متناقضتان فيها فعلم ان مجرد اختلاف الجهة بانية حيثية كانت غير وافية
بالشرط والشرح ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر فيها جهة من الجهات فلا بد من اعتبار
رفعها ايضا في نقيضها ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فرفع الضرورة لا
يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس ولان رفع الضرورة
كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا بل امكانا ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة
ولا امكانا بل اطلاقا وعلى هذا القياس علم ان اعتبار الحيثية لا بد منه في اختلاف الجهة ثم انه
ليس المراد ان المطلقات الشخصية والمحصورة يناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينهما اذا
كانت شخصية الشرايط الثمان واما اذا كانت محصورة الشرايط التسع اذ لا تناقض بين المطلقات بل
المراد ان هذه الشرايط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق بينهما التناقض

يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال لتناقض القضايا باشرايط يتحقق فيها مع قطع
النظر عن جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار الجهة فالشرايط في تناقض الشخصيات يكون ثمانية وفي المحصورات
عشرا نظرا في ذلك اعتبارهم في الاقيسة شرايط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتها ثم اعتبارهم شرايط
بحسب الجهات في المختلطات كذا قال المحقق الشريف واعلم انه قد يرد وحدة الثمان الى وحدتين هما وحدة الموضوع
والمحمول باعتبار ان كلا من المحمول والموضوع يختلف باختلاف شيء من الامور الباقية فلم يتحقق وحدة
الموضوع او وحدة المحمول بل الى وحدة واحدة وهي وحدة النسبة لاختلافها لا محالة باختلاف الموضوع و
المحمول لكن ذلك على ما قيل تفويت لغرضهم لان مقصودهم عن تفصيل الشرايط ان لا تغفل عن التفاوت
بتلك الاعتبارات فيغلط ويظن في قضيتين مثل قولنا الخمر مسكر مع قولنا الخمر ليس بمسكر انهما
متناقضتان للغفلة عن عدم الاتحاد بينهما في القوة والفعل والاظهر ان نقيض القضية رفعها بعينها
بان ينفى عين ما اثبت فيها كيف ما كان بلا حاجة الى تفصيل الشرايط واما التفصيل الذي يورده
المنطقيون في تعيين نقيض النقيض فغرضهم من ذلك تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها الى لوازمها
المساوية لها حتى يكون عندهم في التناقض قضايا محصلة مضبوطة ويسهل استعمالها في العكوس
والاقيسة والمطالب العلمية واما ما قال المحقق الدواني من ان اعتبار وحدة النسبة يغني عن اعتبار
الوحدات الثمان واعتبار الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة لان القضية الموجبة الجزئية
لا يناقضها القضية الذهنية وان اشتملتا على الوحدات الثمان كقولك زيد اعمى اي في الخارج وليس زيد
باعمى اي في الذهن ولا تفاوت بينهما الا في نفس النسبة فان الحكم في احديهما بالاتحاد في الخارج وفي الاخرى
بسلب الاتحاد في الذهن وكذا الحمل الذاتي مع الحمل العرضي كقولك الجزء جزء اي بالحمل الذاتي الاولي
والجزء ليس بجزء اي بالحمل العرضي فالوجه الاختصاص على اعتبار وحدة النسبة ثم الاشعار بان تلك
الوحدة مشروطة بتلك الوحدات فيه ما لا يخفى على المتامل واذا قيد العدم بالملكة فيحمل محمولا في القضايا
سميت القضية معدولة ظ هذا الكلام مبني على ما زعمه بعضهم من ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها
عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او بلفظ معدول بان تركب كلمة السلب مع
لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او
نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا لكن الحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم شيء
في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف
العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما حقق في موضعه كذا قال المحقق الشريف واجاب عنه
المحقق الدواني بانه يمكن ان يكون مراد المص من تقييد العدم بالملكة اضافته الى ما هو سلب له سواء
اعتبر معه الاستعداد اولا فان الملكة قد تطلق على ما يعم الايجاب كما يقال الاعدام تعرف بملكاتها
وفائدة اعتبار التقييد ان لا يكون بمعنى سلب النسبة فلا يكون كلامه مبنيا على الزعم المذكور
وهي تقابل الوجودية اي الموجبة المحصلة صدقا لامتناع ان يصدقا الكاتب واللاكاتب مثلا
على موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فلا يصدقان معا لا كذبا لامكان عدم الموضوع

تكذبان

فيكذبان معا لاستدعاء الايجاب وجود الموضوع وقد يستلزم الموضوع في الثبات واحدا لضدين
بعينه كالثلج للبياض او لا بعينه كالجسم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو اي بان يخلو عنهما
لا الى المتوسط بينهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض او عند الاتصاف بالوسط اي بان يخلو عنهما ويتصف
بالمتوسط بينهما سواء عبر عنه باسم وجودي كالفتور المتوسط بين الحرارة والبرودة او بسلب الطرفين كما
بين لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة بين العدل والجور بخلاف قولهم الفلك لا خفيف ولا ثقيل
اذ لم يريدوا اتصافه بحالة متوسطة ولا يعقل للواحد ضدان بيان ذلك ما قاله الشيخ في الهيات الشفا واما
ان يجعل جاعل غاية الخلاف والبعد قد يقع بين الواحد بين الاخرين اثنين فذلك مح لان التخالف بين الواحد
وبينهما اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة في صورة الخلاف ويكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة
واما ان يكون في جهات فيكون لذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا فقد بان ان ضد الواحد واحد وهو
اي التضاد بل التقابل الذي هو مقسم للاربعة منفي عن الاجناس ومشروط في الانواع باتحاد الجنس
قال في الهيات الشفا والاشياء المتغايرة بالجنس لا على اذا كانت مما يحمل المواد فنفس تغايرها بالجنس لا
لا يوجب ان لا يجتمع في مادة واحدة واما المتغايرات التي تختلف بالانواع تحت الاجناس القريبة التي دون
الاعلى فيستحيل البتة ان يجتمع في موضوع واحد وقال ايضا فالاضداد بالحقيقة هي التي تتفق في الجنس
وتتفق في الموضوع فمنها ما يكون الموضوع الواحد يقبل الضدين جميعا ومنها ما يكون الموضوع يستحيل
اولا في غيرهما حتى يعرض له احدهما فان مزاجا ما يخلو به الشيء واذا امر احتاج الى مزاج آخر فليس كذلك
في استحالة الحار الى البارد ولما كان الضد يكون في الجنس فلا يخ اما ان يكون عدم كل واحد منهما في طبيعة
الجنس يلزم الآخر فقط فيكون لا واسطة بينهما واما ان يكون ليس كذلك وقال ايضا واذ ليس شيء من الاجناس
العالية بمتضاد فيجب ان يكون الاضداد الحقيقية واقعة تحت جنس وان يكون جنسها واحدا فيجب ان يكون
الاضداد تخالفا بالفصول مثل السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت المذوق انتهى و
بالجملة فمستند هذين الحكمين انما هو الاستقراء ولما اعترض عليه بان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين
لانواع كثيرة تحتهما وكذا الموافقة والمخالفة وكذا الفضيلة والرذيلة وان الشجاعة والتهور ضدان
مع كونهما تحت جنسين هما الفضيلة والرذيلة وايضا الشجاعة مضادة للتهور والجبن فيكون الشيء الواحد
ضدان وهذا تناقض الحكم السابق اشار الشيخ الى الجواب عنه بقوله واما الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا
عالية ولا الخير يدل على معنى متواطئ فيه ولا الشر ومع ذلك فالشر يدل في كل شيء بوجه ما على عدم الكمال
الذي له والخير يدل على وجوده فبينهما مخالفة العدم والوجود واما الرداءة والاردأ وامثال ذلك فانها
تشترك في غير جنس الخير والشر فانها تشترك في المحسوس او في المتخيل او غير ذلك فليست انواعا للخير والشر
ويشبه ان يكون اهل الظاهر من النظر عمدوا الى الاشياء التي هي متضادة لها اجناس قريبة يدخل فيها
طبقة منها موافقة للحاسة او العقل وطبقة مخالفة لا يهما كان فما لتقطوا منها المعنى الموافق والمعنى المخالف
فجعلوا احدهما جنسا للطبقة والاخر للطبقة الاخرى وليس الواجب كذلك بل دلالة الموافقة والمخالفة
دلالة اللوازم لا انها ليست للاشياء في انفسها بل بالاضافة واما القول بوجود الضدين في جنسين متضادين

فيكون المخالفات للواحد من جهة واحدة متعددة

مثل

مثل الشجاعة والتهور فهو ايضا قول متوسع فيه فان الشجاعة في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون فضيلة
وكذا التهور في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون رذيلة فالفضيلة والرذيلة ليستا من الاجناس لهذه
الكيفيات كما ان الطيب وغير الطيب ليسا جنسين للروائح والمذوقات بل لوازم لها بحسب اعتبارات تلحقها
فالشجاعة في ذاتها لا تضاد التهور ولا الجبن وانما المتضادان هما التهور والجبن الداخلان في باب الملكة
من الكيف واما الشجاعة فيقابل اللاشجاعة ثم اللاشجاعة كالجنس للتهور والجبن فان صفات الشجاعة
التهور فانما تضاده لا لطبيعة ذاتها بل انما تضاده لعارض فيها وهو ان هذه محمودة وفضيلة ونافعة
وذلك مذموم ورذيلة وضدا وجعل الجنس والفصل واحد دفع لما يتوهم من ان التضاد بين النوعين
يرجع الى فصليهما لان الجنس مشترك بينهما فلا يتصور التضاد من جهته والفصول لا يجب دخولها تحت جنس
واحد فلا يجب دخولها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الفصول تحت جنس واحد وفي تقرير الدفع ان جعل الجنس
والفصل واحدا فيهما متحدان بالوجود الذي هو وجود النوع بعينه في الواقع والتغاير انما هو بحسب المفهوم
والتضايف التقابل انما هو من احكام الوجود وراجع اليه في الحقيقة فتضاد الفصول بعينه تضاد الانواع
في الواقع وايضا فالفصول داخلة تحت الجنس في الواقع دخول الانواع تحته فليتحد

الفصل السادس في العلة والمعلول وفيه مسائل الاولى في تعريف العلة وتقسيمها الى الاربع كما

قال كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له قال المحقق الشريف
هذا التعريف بنظامه لا يتناول العلة المادية والصورية والغائية وحدها اذ لا صدور عنها لانها
غير مؤثرة فالاولى ان تعرف بالاحتياج فيقال العلة ما يحتاج اليه امر سواء كان احتياجه اليه بحسب
الوجود دون الماهية كالعلل الداخلة في كلامه وانما قال بنظامه لامكان تاويل الصدور الى الاحتياج
كما يشعر به ايضا قوله فالاولى وقوله يمكن ان يحمل الصدور على ما يعم صدور الوجود سواء كان تاثيرا
او حملا وبناء على التاثير وصدور التقوم فالعلة الغائية يصدر عنها الوجود بمعنى كونها باعثة
على التاثير والمادية والصورية يصدر من كل منهما التقوم ويمكن ايضا ان يقال هذا المفهوم المراد
اعني ما يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام صادق على كل من العلل فانه يصدق مثلا على
العلة المادية انه يصدر عنها امر بانضمام العلل الباقية اليها كما انه يصدق على الفاعل الغير المستقل
فذلك الا ان الصدور في الاول يكون باعتبار المنضم لا المنضم اليه وفي الثاني باعتبار المنضم اليه
وامثال ذلك وان كان خلاف الظاهر المتبادر لكن كثيرا ما يتسامح في مثل هذا المقام لظهور ما
هو المراد ويمكن ايضا ان يقال ان هذا تعريف للفاعل واما تعريف غير الفاعل فيعرف منه بالمقابلة
مثل ان يقال العلة الغير الفاعلية ما يصدر عن الشيء بانضمام اليه المرجح يكون التقسيم
المشار اليه بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية تقسيما لمطلق العلة المعرف بعض افرادها
صريحا وبعضها مقابلة ويؤيد هذا التوجيه ما في شرح المقاصد من انه قد يراد بالعلة ما يحتاج
اليه الشيء وبالمعلول ما يحتاج هو اليه الشيء بوجه ما وان كانت العلة عند اطلاقها منصرفة الى
الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء اما بالاستقلال او بانضمام الغير اليه واما ما في الشرح القديم من ان

هذا

هذا تعريف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة لكون العلية والمعلولية بمعنى التأثير والتأثر متضمنتين بالبديهة
فيرد عليه ان التأثير والتأثر هما معنيا الفاعلية والمنفعلية لا العلية والمعلولية الشاملتين للعلل
الاربع ومضايفاتها لكن استاد كلام المص مما يؤيد كون التعريف لفظيا ويدل عليه صريحا كلام
المواقف من ان تصور احتياج الشيء الى غيره ضروري فالمحتاج اليه يسمى علة والمحتاج معلولا ويشير اليه ايضا
كلام شرح المقاصد المنقول آنفا وهو التحقيق لكن ذلك لا يدفع المؤاخذة المذكورة عن كلام المص فتدبر
واما بيان الانقسام فقد شارح المقاصد علة الشيء بمعنى ما يتوقف هو عليه اما ان تكون داخلة فيه او
خارجة عنه فان كانت داخلة فوجوب الشيء معها اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة
المادية وان كانت خارجة فاما ان يكون بها الشيء وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية ويخص
الاولتان باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر اليهما في ماهيته كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بهما او بما ينزع عنهما
كالجنس والفصل ويخص الاخريان باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما
وتمام هذا الكلام ببيان امور الاول ان ما ذكره في بيان الحصر وجه ضبط لانه لا دليل على انحصار الخارج
فيما به الشيء وما لاجله الشيء سوى الاستقراء الثاني ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة وما يلحق بهما
من الاجزاء لصدق التعريف عليهما وكذا في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والآلات
في الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشيء وما ذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة المادية بناء
على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو ايضا
بان المادية داخلة الثالث ان ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب هو الموافق لكلام ابن
سينا اولى من اعتباره في الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقتها الصورة يكون وجود المعلول
معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا
يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا
بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود
معه بالقوة في الجملة وح لا انتقاض الرابع ان الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجود المعلول
معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادية ويخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان جمعا
ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا ينافي الفعل لان الفساد اظهر الخامس ان حصر الجزء
في المادة والصورة مبني على ان الجنس والفصل جزءان من النوع بل من حده على ما سبق تحقيقه وجعل
الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة الا بمجرد الاعتبار وهو انما
يتم لو كان الجنس ماخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات
اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه السادس ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فاذا كان
من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام
الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الوجود ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع
والجواب ان المؤثر في المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وما يرجع الى

الفاعل

الفاعل انما هي شرائط التاثير ولا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية
وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي خفي وذلك الامر العدمي لا دخل له كما كشف عنه مثلا شرط احتراق
الخشبة ليس زوال الرطوبة بل وجود اليبوسة الذي ينبئ عنه زوال الرطوبة فان قيل نفس عدم
الحادث من مبادي وجوده لافتقاره الى الفاعل المقارن له قلنا الاحتياج الى الشيء لا يقتضي الاحتياج
الى ما يقارنه ولهذا كان تقدم علة الحادث على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج
وجود الشيء الى عدمه وهو ليس من المبادي الا بالعرض بمعنى انه يقارن المبدأ ثم قال ثم العلة اما تامة وهي
ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر خارج يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور
البتة واما ناقصة وهي بعض ذلك والتامة قد يكون هو الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا
وقد يكون هو مع الغاية كالبسيط الموجد للبسيط اختيارا وقد يكون هو مع المادة والصورة كالموجد
للمركب منهما اما مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها
على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم لكل منها فما بقي من
العلة يجب تقدمها على المعلول لا على الاطلاق بل العلة الناقصة او التامة التي هي الفاعل وحده او مع
الشرط والغاية انتهى كلام شارح المقاصد وانما اقتفينا كلامه لكونه اضبط واوفى مما قيل في هذا المقام
واما حديث الجزء الغير الاخير من الصورة على ما ذكره فليس كذلك لان التحقيق ان الصورة من حيث هي صورة
ليست مركبة فان صورة المركب ليست مركبة من صور اجزائه المادية مثلا صورة البيت ليست مركبة
من صور الجدران والسقف كما توهم بل عند تمام السقف يزول صور الجدران من حيث هي صور
الجدران ويحدث صورة البيت من حيث هي صورة البيت واما ما قيل في توجيه عدم المانع من
انه كاشف عن امر وجودي ففي المحقق الشريف انه تكلف فان بديهة العقل لا يجوز ان يكون العدم
مؤثرا في الوجود ويجوز ان يتوقف عليه التاثير فيه كما يجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا
يجوز ان يكون مدخلية الشيء في وجود آخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة
والصورة ومن حيث عدمه فقط كالمانع ومن حيث وجوده وعدمه معا كالمعد فانه لا بد من عدم
الطاري على وجوده فمعنى قولهم ان العلة التامة للموجود لا بد ان تكون موجودة هو ان ما له
مدخل في وجوده من حيث الوجود لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل في وجوده من حيث العدم لا بد ان
يكون معدوما وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود والعدم لا بد ان يوجد ثم يعدم هذا
معنى وجود العلة التامة وحصولها واما ان يجب وجود كل واحد من اجزائها فمما لم يحكم العقل
به ضرورة ولا قام عليه برهان هذا واما حديث مبدئية العدم فسيأتي واما حديث تقدم العلة
التامة المركبة على معلولها فقد تقدم الاشكال المورد عليه في مبحث اقسام السبق مع جوابه وهو
الفرق بين مجموع الاجزاء والاجزاء بالاسر والكل الافرادي فقد ذكر وقال في المواقف العلة
الناقصة متقدمة واما العلة التامة فمجموع امور كل واحد منها متقدم واما تقدم الكل من
حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء هي الماهية ولا يتصور تقدمها على نفسها فضلا عنها مع

انتفاء

انضمام امر زائد غير ما اشتهى وانت خبير بما اسلفنا لك من الفرق المذكور ان الترديد بين كل واحد من
الاجزاء وبين مجموع الاجزاء غير ظاهر لاحتمال الاجزاء بالاسر بالمعنى الذى سبق وهو مناط الجواب هذا واعلم
انه قد يقرر الاشكال المذكور بان المع اذا كان مركبا فجميع اجزائه التى هى عينه يكون جزء من العلة التامة فالجزء
لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح
اخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعنى المحتاج اليه والجواب عنه بما يظهر من الجواب عما سلف
وهو ان لفظ العلة انما يطلق على الاجزاء بالاسر وهى ليست عين المع بل ما هو عين المع هو مجموع الاجزاء
بالمعنى الذى سبق واجاب عنه المحقق الدوانى بان كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده يصدق على الكثير
منها كالانسان يصدق على الواحد والكثير ومفهوم العلة ايضا كما يصدق على كل واحد من افراده يصدق على
جميعها بمعنى ان تلك الاحاد علل اى علة كثيرة وان لم يكن علة واحدة فيكون مجموع المادة والصورة اثنين من
افراد علة الشئ لا فرد واحد منها وكذا اجاب عنه سيد المدققين بانه ان اراد ان الاجزاء مجتمعة جزء العلة
فهو غير مسلم لان جزء العلة علة وجميع الاجزاء التى هى عينه ليست بعلة وانما العلة كل واحد وان اراد ان كل
واحد منها جزء منها فم ولا يلزم كون المجموع علة لجواز ان يكون اتصافها بالعلية من حيث الانفراد لا من حيث الاجتماع
والوجه ما ذكرنا هذا ثم انه انما فسر العلة التامة بما لا يبقى هنالك امر خارج يحتاج اليه لانها تكون مركبة
البتة لان العلة التامة قد تكون هى الفاعلية وحدها كما فى البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر
فى تاثيره ولا خلو ومانع واما الامكان فهو ماخوذ من جانب المع فانا قدنا خذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة
والامكان الذى يوخذ من جانب العلة ليس سوى قدرة الفاعل وقد فرض ايجابه

المسئلة الثانية

فى احكام تتعلق بالعلة التامة من حيث هى مستقلة وتامة فمنها امتناع تخلف وجود المع عن وجود العلة
التامة ولما كان العمدة فى العلة التامة هى الفاعل لكون التاثير والايجاد الذى هو الاصل فى العلية منه عبر المص
عن العلة التامة بالفاعل المستجمع لشرائط التاثير وللاشارة الى ذلك صرح بكون الفاعل مبدأ للتاثير
والفاعل مبدء للتاثير عند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المع والا لزم اما خلاف الفرض واما ترجيح
احد المتساويين بلا مرجح واما ترجيح المرجوح وذلك لان تخلف وجود المع عن وجود العلة التامة ان كان
لتوقفه على امر منتظر لزم خلاف الفرض وان لم يكن لذلك فاما ان يوجد المع فى زمان ثان فيلزم ترجيح
وجوده فى الزمان الثانى على وجوده فى الزمان الاول بلا مرجح لان الترجيح الناشى من العلة مشترك بين
الزمانين وسواء فى ذلك كون الفاعل موجبا او مختارا لكون الارادة او تعلقها من الشرائط ايضا واما
ان لا يوجد المع اصلا فيلزم ترجح عدمه على وجوده المترجح من ترجيح الفاعل وهذا ترجيح المرجوح
بل على تقدير وجود المع فى زمان ثان ايضا يلزم ترجيح المرجوح لكون وجوده فى الزمان الاول مرجحا على
عدمه لا محالة وجميع ذلك مستحيل بديهة واتفاقا فالمنازع مكابر بمقتضى بديهته ولا يجب مقارنة العدم
العدم اى لا يجب كون وجود العلة التامة مقارنا لعدم المعلول بحسب الزمان لما سبق من جواز استناد
القديم الى المؤثر لكون علة الافتقار هى الامكان وهذا ولمذهب من يقول بوجوب مقارنة العلة لعدم
المعلول ولذلك يجعلون علة الافتقار هى الحدوث لا الامكان سيما اذا لا فهو لا فرق مما تقدم اعنى من وجوب

وجود المعلول عند وجود العلة التامة قطعا لما مر من ان يجب وجود المعلول عند وجود العلة التامة ومنها ان المعلول يفتقر في البقاء ايضا الى العلة التامة من حيث هي تامة كما يفتقر اليها في ابتداء الوجود واليه اشار بقوله ولا يجوز بقاء المعلول بعد اي بعد الفاعل المستجمع لجميع الجهات التامة من حيث هو كذلك بان يعدم الفاعل من حيث هو تام ويبقى المعلول موجودا وذلك لما مر من ان علة الافتقار هي الامكان وان الامكان لازم لماهية الممكن ولما كان هذا الكلام في معنى ولا يجوز بقاء شيء من المعلول بعد شيء من العلل قال وان جاز في المعد الذي هو بعض العلل وذلك لكون المعد معدا بعدمه الطارئ على وجوده وانما قال وان جاز لان مجرد المعد اعني عدمه الطارئ على وجوده مع قطع النظر عن سائر العلل والشرائط لا يجب بقاء المعلول ولا وجوده بل جاز ان يجتمع معه سائر العلل والشرائط فيبقى المعلول وان لا يجتمع فلا يبقى فبقاء المعلول بعد المعد في مرتبة الجواز والامكان ثم ان الدليل المذكور اعني كون علة الافتقار هي الامكان اللازم لماهية الممكن انما يدل على امتناع بقاء المعلول بعد وجود علة تامة من حيث هي تامة واما انه يجب ان يكون العلة المبقية بعينها العلة المفيدة للوجود اولا كما يشعر به كلام المص بل يجب ان يكون هو المراد ههنا والا فحديث افتقار الممكن في البقاء الى العلة مما قد مر بيانه فيلزم ان يكون التكرار فلا يدل عليه هذا الدليل لكن الحق انه يجب ذلك في الفاعل دون الشرائط فلا يجوز تبدل الفاعلين على معلول واحد بشخصه وان جاز التبدل في الشرائط وسيأتي فان قيل ما ذكرتم من وجوب انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل لما نشاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار وقلنا ذلك في العلل المعدة وكلامنا في العلل المؤثرة فالاب بالنسبة الى الابن ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة وانما تأثيره في حركات وسكنات وافعال يفضي الى ذلك وتعدد بانعدام مقصده ومباشرته وعلى هذا القياس سائر الامثلة فان البناء انما يؤثر في حركات يؤثر في حركات يفضي الى ضم اجزاء البناء بعضها الى بعض ووجوده انما هو اثر التماسك المعلول لبعض العناصر والنار انما يؤثر في استعداد مادة الماء لقبول السخونة بابطال استعداد مقابلها لقبول ضدها اعني البرودة وعلة السخونة هي المفارق الذي يكسو العناصر صورها ومنها ان الفاعل المستقل اذا كان واحدا من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجود والماهية ولا يكون متصفا بصفة حقيقية زائدة في الخارج او اعتبارية زائدة في العقل ولا يتوقف فعله على شرط والتقابل فلا يمكن ان يصدر عنه في مرتبة واحدة الا معلول واحد على ما ذهب اليه الحكماء خلافا للمتكلمين واليه اشار بقوله ومع وحدته يتحد المعلول سواء كان الفاعل موجبا او مختارا اختياره وارادته نفس ذاته والحكماء يسمون مثل هذا المختار الفاعل بالرضا واما اذا كان ارادته واختياره زائدة على ذاته وهو الذي يسمونه الفاعل بالقصد فهو خارج عما نحن فيه لان فيه اثنينية بالفعل سواء تعدد ارادته او تعلقها او لا فلا يكون واحدا من جميع الجهات واما بيان ذلك فقال الشيخ في الاشارات تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آخر مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ف واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما

ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب حذاء فيه الى حيثيتين
من مقومات العلة مختلفتين اما للهوية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا
ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة وفي المتن في شرحه يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجد من حيث
هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما
كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث
يجب عنه آخر مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه بما هي عليته لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل
على تغاير حقيقتهما فاذا المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد
فرضناه شيئا واحدا هذا خلف فهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قد ذاك الشيئان
اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام الاول
بعينه ولم يقف فيهما اذا من مقوماته انتهى فان قيل ان اراد بتغاير حقيقتهما تغاير حقيقة المفهومين
اعني عليته لهذا وعليته لذلك فهما امران اعتباريان لا حقيقة لهما عارضان للواحد الحقيقي بالقياس الى
معلوليته ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا وان اراد به تغاير حقيقة ما عرض له هذان المفهومان
حتى يلزم ان لا يكون ذلك الواحد واحدا حقيقيا فلا نم ان تغاير المفهومين العارضين يدل على تغاير حقيقة
معروضيهما لجواز ان يعرضا لحقيقة واحدة لا تغاير ولا تعدد فيها وهل النزاع الا فيه قلنا العلة الموجبة
للمعلول يجب ان يكون لها خصوصية معه ليست مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا اولى من اقتضائها
لذاك فلا يتصور صدوره عنه ففي كل صدور يجب ان يكون للمصدر خصوصية مع الصادر ليس تلك الخصوصية
بعينها مع غيره ليتعين بها كونه صادرا بذلك الصدور فاذا لم يكن مع العلة امور متعددة لا داخلة
ولا خارجة بل كانت ذاتا بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما تكون
بحسب الذات ولا يتصور في الخصوصية الذاتية لذات واحدة حقيقية من جميع الجهات متعددة بالضرورة
فالمراد بتغاير حقيقة المفهومين اعني عليته لهذا وعليته لذاك تغاير حقيقة معروضيهما الذي هو ذات
الفاعل اذ لا بد من تغاير في ذات الفاعل ولو بحسب الاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان يترتب عليهما عليتان
فلا يكون ما فرض واحدا حقيقيا بواحد حقيقي هف ثم ان الامام عارض ذلك بان الواحد قد يسلب
عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الواحد
قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهوم سلب تلك الاشياء
عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة وبعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد
لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا واجاب عنه المص بان سلب الشيء عن
الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا يلزم الشيء
الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود اشياء فوق واحدة تتقدمها حتى يلزم تلك الامور تلك
الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحل وبيان ذلك ان
السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف

يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول او الى قابل وشئ يوجد المقبول فيه واختلاف القبول
كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل
الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشئ عن الشئ امر يكفي في تحققه
فرض شئ واحد هو العلة والا لامتنع استناد المعلولات الى مبدء واحد لا يؤثر الصدور وانما لا
يتحقق الا بعد شئ يصدر عنه شئ صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي
يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول
وهو بهذا المعنى يتقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا
وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت
علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه
التكثر في ذات العلة كما مر وهذا كلام المص في شرح الاشارات فان قلت الواحد الحقيقي المذكور متصف في
حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم تكن هي متحققة في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على
تعقل المسلوب عنه والمسلوب فان المراد من السلب والاتصاف والقبول ليست هي الامور العقلية الاضافية
بل كون الشئ بحيث يسلب عنه شئ اخر وكونه بحيث يتصف به وكونه بحيث يقبله على قياس ما ذكر في
الصدور وانما المتوقف على تعقلها هو العلم بالاتصاف اتصافه بها في حد نفسه بحسب الخارج ان
كان من جهات متعددة لم يكن هو واحدا حقيقيا والا انتقض الدليل به قلت تعدد كون الشئ بحيث
يصدر عنه امر على ذلك الامر الصادر معقول واجب لكونه مقتضى العلية والمصدرية واما تقدم
كون الشئ بحيث يسلب عنه شئ على ذلك الشئ المسلوب فليس بمعقول اذ حيث لا مسلوب لا في
الخارج ولا في العقل لا يتصور فيه تحقق السلب ولا تحقق كون الشئ بحيث يسلب كما لا يخفى على
الفطن وان ابيت عن ذلك نقول لا شك ان تقدم كون الشئ بحيث يسلب على المسلوب ليس بواجب
ولا يقتضيه كون الشئ مسلوبا عنه وهذا القدر يكفينا في دفع النقض كما لا يخفى ثم انه نقل عن
الشيخ انه لما طلب بحثنا ومنه البرهان على هذا المطلب كتب اليه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا
لامرين كا و ب مثلا كان مصدرا لا ولما ليس آ لان ب ليس آ فيلزم اجتماع النقيضين وانت خبير
بان مراده من احد النقيضين هو كونه مصدرا لا آ المفروض اولا ومن النقيض الاخر هو عدم كونه
مصدرا لا آ اللازم من فرض كونه مصدرا لما ليس آ اعني ب اذ مصدر وغير آ من حيث انه مصدر
غير الف ليس هو مصدرا آ فيلزم ان لا يكون مصدرا لا وقد فرض كونه مصدرا لا وهذا اجتماع
النقيضين وتوهم الامام ومن تبعه ان مراده من النقيض الاخر هو كونه مصدرا لما ليس آ اعني
ب فاجابوا عنه بان نقيض صدور آ هو لا صدور لا آ اعني ب حتى قال الامام في المباحث المشرقية
والعجب ممن يفني عمره في الالة العاصمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف اعرض
عن استعمالها حتى وقع في غلط تضحك منه الصبيان انتهى فانظر كيف ان انعكس التشنيع عليه
الكاتبي في شرح الملخص بعد ايراد المنع المذكور قال ولو سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه آ ولم يصدر

لا صدرا

عنه الا انهما مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة واجاب عنه المحقق الدوانى بان
المطلقتين انما تصدقان لاحتمال وقوع كل منهما فى زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما
فى الصدق وفيهما جعل الحيثيات بمنزلة الازمنة انما يمنع لاعتبار الزمان ههنا واذا
بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم فيه بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد بعمومها وح نقول انما جاز صدق
المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية اما اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك
ظ ثم ان بعضنا فى الاستدلال على هذا المطلب فى التحصيل صرح بمدخلية الوجوب السابق فيه
حيث ق قد تقرر انه ما لم يجب صدور الشئ عن موجبه لا يصدر عنه فان صدر عن آخر من حيث
يجب صدوره عنه لم يكن واجبا صدوره عنه فانه ان صدر ح من حيث يجب صدوره عنه كان
من حيث يجب صدوره عنه يصدر عنه ما ليس ب فلا يكون اذا صدوره عنه واجبا
انتهى وكلام الاشارات المنقول ايضا يشير الى ذلك وكلام الشفا ايضا صريح فيه حيث قال ولان كونه يكون
عن الاول انما هو على سبيل اللزوم واذ صح ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته وفرغنا من بيان
هذا الغرض قبل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه هى المبدعات كثرة لا بالعدد ولا بالانقسام الى مادة وصورة
لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشئ آخر والجهة والحكم الذى فى ذاته الذى يلزم عنه هذا الشئ
ليست الجهة والحكم الذى فى ذاته يلزم عنه لا هذا الشئ بل غيره فان لزم منه شيئان متباينان بالقوام وشيئان
متباينان يكون منهما شئ واحد مثل مادة وصورة لزوما معا فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين فى ذاته
وثانك الجهتان ان كانتا لا فى ذاته بل لامرين لذاته فالسؤال فى لزومهما ثابت حتى تكونا من ذاته فيكون
ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده انتهى وهذه المدخلية انما هى لتعين الاقتضاء
فى حيثية العلية الفاعلية التامة وبنفى الجزاف عن تلك الحيثية ولا ساوح بظهر ذلك المطلب ظهورا بينا
فان وجوب كون مقتضى الشئ وموجبه من حيث هو موجبه مقتضيه مغاير المقتضى الآخر وموجبه من حيث
هو كذلك مما يلحق بالضروريات ولهذا لم يتنبه الشيخ عليه حيث انتهى الكلام الى هذا المطلب فى الشفا والا
فى الاشارات وما نقل عنه فى جواب بعضنا وايضا مبنى على ذلك فهو ايضا ليس باستدلال بل مجرد تنبيه
فقط وعند هذا يظهر صحة ما يقال من ان امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقى متفق عليه حيث كان
الفاعل موجبا وجوازه متفق عليه حيث كان الفاعل مختارا فالنزاع انما هو فى كون المبدأ موجبا او مختارا
لا فى هذه القاعدة وذلك لان مراده من المختار هو الفاعل بالاختيار الجزافى كما هو راى الجمهور فيكون
الفاعل بالاختيار الذاتى الموجب على ما هو راى الحكماء داخلا فى الموجب وبالجملة فالحق هو الاتفاق فى امتناع
صدور الكثير عن الواحد الحقيقى اذا كان موجبا وذلك يؤيد ما ذكرنا فالحق ما ذكره الشارح القديم من ان
الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهى لا يتوقف الا على تصور طرفيه فان وقع فيه تردد بالنسبة الى
بعض الاذهان فانما هو بسبب عدم تصور طرفيه على الوجه الذى يتعلق به الحكم ويدل على ما ذكره ما نقلنا
عن المص فى شرح الاشارات فان مراده ذلك كما صرح به المحقق الشريف ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة
الاضافات اشارة الى كيفية صدور الكثرة عن الواحد الاول لينتفع ما عسى ان يتمسك به المخالف فى الحكم

المذكور فيقول كما امتنع ان يصدر عن الواحد الا الواحد لزم ان لا يوجد شيئان الا واحدهما علة للآخر
اما بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات لا يتعلق بعضها ببعض معلوم
بالضرورة وبيانها موافقا لما ذكره في شرح الاشارات بعد تقديم مقدمة هي انا اذا فرضنا مبدأ
اول وليكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز عن يصدر
عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم
لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شيء آخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز
ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده شيء ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب
ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن
وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر
يكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا
الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد منها وما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه
هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له هو ان في المعلم الاول
يعرض كثرة باعتبار كثرة اضافات تحقق بعد صدوره عن المبدأ الاول فان له مهية ووجودا وامكانا
بالذات ووجوبا بالغير وتعقلا لذاته وتعقلا لمبدئه فهذه امور متكثرة عرضت فيه باعتبار اضافات
متكثرة تحققت هناك فباعتبار انه صدر عن المبدأ عرض ان يكون له وجود وباعتبار ان له هوية
مغايرة لهوية الاول عرض ان يكون له مهية وباعتبار نسبة مهيته الى وجوده الزائد عليها في العقل
عرض ان يكون ممكنا وباعتبار نسبة وجوده الى مبدئه الموجب له عرض ان يكون واجبا بالغير
وباعتبار انه مجرد قائم بذاته عرض ان يكون عاقلا لذاته ولمبدئه فهذه امور ستة اثنان منها
يشتركان في انهما حالة في ذاته من كونهما بالقوة وهما الهوية والامكان واثنان منها الوجود والتعقل
لذاته في انهما حالة من حيث كونه بالفعل واثنان منها الوجوب والتعقل لمبدئه في انهما حالة المنبعثة
من مبدئه وبهذا الاعتبار يعبر عن هذه الاشياء بالتثليث الموجود في العقل الاول لان الاولى والثانية
من هذه الثلثة حالة في ذاته والثالثة تمتاز عنهما بانها حالة بالقياس الى مبدئه يعبر عنها بالتثنية
والصادر الاول من هذه الجملة هو الوجود فاذا صدر كان له هوية مغايرة للمبدأ الاول وهي المسماة
بالمهية فهي من حيث الخارج تابعة للوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن مهية اصلا
لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها وهما متحدان في الخارج متغايران في العقل
كما مر تحقيق ذلك فالمعلم الاول عبارة عنهما معا والا وهيته الباقية لازمة له فانه اذا اعتبرت مهية المعلم
الاول وحدها الى وجودها عقل الامكان فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها واذا اعتبرت
لا وحدها بل بالنظر الى المبدأ الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى
وجودها مع النظر الى المبدأ الاول واذا اعتبر كون الوجود الصادر عن المبدأ الاول وحده قائما بذاته
لزم ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك له مع المبدأ الاول لزم ان يكون عاقلا للاول ولمبدئه العقل

الاول

الاول يتناول هذه الامور الستة تضمنا والتزاما واحد منها في اولى المراتب هو الوجود وثلثة منها
في ثانيتها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للمبدأ الاول والتعقل للذات اللازم له لتجرده
والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثتها هما الامكان والوجود المتاخران عن الهوية
وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقل
في ثالثتها فان قيل ان هذه الامور ان كانت موجودة في الخارج لزم صدور الكثرة في المرتبة الواحدة
عن الواحد الحقيقي وان كانت امورا اعتبارية فكيف تكون عللا للمعلولات المتكثرة الموجودة في الخارج
ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة الاعتبارية في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذاته تعالى اذا
اعتبر مع السلوب والاضافات الكثيرة قلنا هذه امور متحققة في نفس الامر كما عرفت وليست عدمية او
اعتبارية محضة وعلى تسليم كونها كذلك فليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال
العلة الموجودة بها والعدمي ايضا يصلح لذلك بالاتفاق وهذا بخلاف السلوب والاضافات الماخوذة
مع الاول تعالى فانه لا يمكن تحقق تلك السلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة انتفاء
السلب المتحقق في نفس الامر مسلوبا متحققا في نفس الامر وكذا انتفاء الاضافة المتحققة في نفس الامر
منسوبا متحققا في نفس الامر فلو صح استناد ثبوت الغير الى السلوب والاضافات لزم الدور ولا محذور
فان قلت مدخلية السلب في العلية لا يتوقف على تحققه وثبوته فان العدم قد يتوقف على عدم المانع وان لم يكن
للعدم ثبوت قلت توقف العدم على عدم المانع انما يكون حيث يتصور المانع ويعقل مانعيته وكون المانع مما
يتصور ويعقل مانعيته نحو ثبوت وتحقق له في نفس الامر واذا انتفى في نفس الامر كان انتفاؤه و
عدمه ثابتا مكانه في نفس الامر وكان اتصاف العلة به معقولا واما حيث لا يتصور المانع ولا يعقل
مانعيته فليس له تحقق وثبوت اصلا فكذا لانتفائه وسلبه فاذا لم يكن للسلب تحقق اصلا لا يعقل اتصاف
العلة به اصلا فلا يمكن ان يتعدد به جهات العلية فليتفطن ثم ان العقل الاول بما له من حاله عند
مبدئه اعني تعقله للمبدأ ووجوب وجوده منه يصير مبدأ العقل الاخر وبما له من حاله عند ذاته
اعني الحالتين الباقيتين يصير مبدأ للفلك الاول وذلك لوجوب كون الامر الصوري مبدأ للكائن
الصوري وكون الامر الشبيه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة فحالته التي له عند مبدئه اعني كمال التفاته
عليه اشبه بالصورة فهي علة للعقل الذي هو صورة بلا مادة وحالته التي له عند نفسه التي هي اشبه
بالمادة علة للفلك وهذا التفصيل يعتبر ايضا في قياس الحالتين اللتين له عند ذاته الى جزئي
الفلك اعني صورته ومادته فحالته التي له من حيث كونه بالفعل يصير مبدأ لصورة الفلك وحالته
التي له من حيث كونه بالقوة يصير مبدأ لمادته وهكذا حتى تتم الاجرام السماوية والعقول التي باذائها
وينتهي الى عقل هو مبدأ لهيولى العناصر ليس اذا كان الاختلاف لا يكون الا عن الاختلاف يجب
الاختلاف بحيث ان الاختلاف الذي في كل عقل يوجب نحو مختلف حتى يجب ان يصدر عن كل عقل عقل
وفلك الى نهايته فان الموجبة الكلية لا تنعكس كليا والسبب في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع
ليلزم اتفاق مقتضياتها هذا ملخص ما في الاشارات وشرحه وقال الامام الشيخ خبط في هذا الكتاب

وفي شارح كتبه لان كلامه يشعر تارة بانه انما يصدر عقل وعقل عن العقل الاول لما فيه من الامكان
والوجوب وتارة بانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان الحجة غير لائقة
بهذا الموضع فان المص الشيخ لم يجعل الوجوب هذه مصدر العقل اخر في موضع من كتبه التي وقعت الى
كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقله للاول
الموجب لوجوده مبدأ العقل اخر ولعله ذهب في كتاب اخر وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك واما
جعل الامكان وعقله لنفسه مبدئين للفلك فعلى ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مر واما الحجة التي
ذكرها فهي لا تدل في هذا الموضع على قصور بل لعمري قد كفى الشيخ بحجته في موضع خرست السن الفصحا
فيه فضلا وشرفا انتهى وقد شنع ابو البركات البغدادي على الحكماء بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب
الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا
معدة لافاضته تعالى وقال المص هذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل
منه جل جلاله وان الوجود مع له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليهم واسندوا معلولا الى ما
يليه كما يسندونه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشروط لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه
ونبوا مسائلهم عليه قول ولعل هذا اعني وجوب استناد الكل اليه تعالى هو السبب الباعث لهم على ان
يعتبروا الجهات في المعلول الاول والا فالذي يستفاد من المقدمة الممهدة المذكورة عدم توقف
حصول الكثرة في المعلولات على اعتبار الجهات فانه اذا صدر العقل الاول جاز على مقتضى المقدمة
الممهدة ان يصدر العقل الثاني والفلك الاول معا في مرتبة واحدة احدهما عن المبدأ الاول
بواسطة العقل الاول على سبيل الاستقلال من دون استناده الى المبدأ الاول اصلا لكن ذلك
منافي لما اسسوه وحققوه في علومهم الالهية من استناد الكل اليه تعالى وهو مقتضى التحقيق ومناط
التوحيد وعند هذا يظهر فساد ما توهمه القوشجي حيث نقل تلك المقدمة بعنوان كونها وجها اخر ثم قال
وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية هذا ولنعم ما قال المص في شرح
الاشارات في هذا الموضع وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاثار الحكمية
قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم
منها امتناع تواردا العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي واليه اشار بقوله وهذا الحكم اي قولنا
لا يصدر عن الواحد الا الواحد ينعكس على نفسه اي فلا يصدر الواحد الا عن الواحد اي على سبيل الاستقلال
بدليل كون المسئلة في احكام العلة المستقلة كما عرفت وذلك بوجهين الاول انه لو كان كل واحد
من العلتين بخصوصها علة مستقلة لمعلول واحد بخصوصه كما هو المفروض لزم احتياجه الى
كل واحدة منهما لكونها علة له واستغنائه عن كل واحدة منهما لكون الاخرى مستقلة في عليته وهو
تح واما لو لم يفرض كون كل واحدة منهما بحيث يحتاج المعلول اليهما بخصوصهما بل الى ايتهما كانت تح تكون
العلة هو القدر المشترك بينهما فيكون خارجا عما نحن فيه الثاني انه تح لو توقف على كل واحدة منهما
كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المعلول فلا يكون شيء منهما علة مستقلة لكونه بعض مجموع ما يتوقف

عليه المع هف ولو توقف على واحدة منهما بعينها كانت هي العلة دون الاخرى ولا بعينها بل على
احديهما لا على التعيين كان خارجا عما نحن فيه كما عرفت ولو لم توقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما
علة له هذا اذا فرض كون العلتين مجتمعتين واما اذا لم يفرض اجتماعهما بل فرض تبادلهما ابتداء
او تعاقبهما فالمشهور هو الجواز والمحقق الشريف جوز التبادل الابتدائي دون التعاقب حيث قال
لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون
كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وحدها لكان المع الشخصي واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد
المع ثم بعده هذه العلة وبعد الاخرى فهو مستحيل لان المع الشخصي ان لم يعدمه بانعدام الاولى ثم
وجد بايجاد الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم يعدمه كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد الاولى ولما
كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان تكون مفيدة للمع اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن
ان يقال انها تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ يلزم ح ان لا تكون علة مستقلة والمفروض خلافه
انتهى والتحقيق امتناع كليهما جميعا وذلك لانه قد مر انه لا بد للعلة من خصوصية يترجح بها وجود مع
معين دون الاخر ولا يجوز ان يكون تلك الخصوصية مشتركة بين هذا المعين وبين غيره والا لما صلحت
لان تكون مرجحة لهذا المعين من حيث هو هذا المعين بل للقدر المشترك بينه وبين غيره فيحتاج خصوصية
هذا المعين الى مرجح اخر زائد على تلك الخصوصية التي فرضت للعلة فكما لا يجوز اشتراك خصوصية
واحدة للعلة الواحدة بالقياس الى المعلولين فكذا لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للمع الواحد بالقياس
الى علتين بل لو فرض لكان لا محيص بالقياس الى القدر المشترك بين العلتين فظهر انه كلما فرض تعدد العلة
كانت الخصوصية الواجبة تحققها للعلة للقدر المشترك بين المتعدد لا لكل واحد من المتعدد فيكون العلة
بالحقيقة هي القدر المشترك بين المتعدد لا لكل واحدة بخصوصه واما انه هل يصح علية القدر المشترك
للمع المعين ملا فالتحقيق انه يصح في غير الفاعل لا في الفاعل لان الفاعل هو المفيد للوجود والعقل يحكم
بوجوب كون مفيد الوجود اقوى تحصلا واتم وجودا من المستفيد كما لا يخفى ويدل على ذلك كلام الشيخ
في الهيات الشفا حيث قال بعد ما حقق ان الصورة من حيث هي صورة شريكة لعلة الهيولى لهذه الهيولى
ولقائل ان يقول مجموع تلك العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى
العام لا يكون علة للواحد بالعدد هناك كذلك ولمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول
انا لا نمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحده عموم واحد بالعدد علة للواحد بالعدد وهناك
كذلك لان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابها
الا باحداثه مودعا فيها كانت انتهى المحول ولا يخفى جريان هذا الدليل في صورة الاجتماع وغيره
هذا هو الكلام في الواحد بالشخص علة ومعلولا واما الواحد بالنوع فلا يجوز ان يكون الماهية النوعية
من حيث هي واحدة بالنوع من غير اعتبار تكثر اجزاء وجزئيات مختلفة الانواع فيها مصدرا وعلة
لمختلف بالنوع لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي واحدة بحيث يكون واحدا كما مر في الواحد
بالشخص لو اعتبرت لا من حيث هي واحدة بل باعتبار اشتمالها على جنس او فصل او جزئيات مختلفة

بالنوع كالتشخصات لكانت خارجة عما نحن فيه ويجوز صدور المختلف بالنوع عنها لا محذور واما عكس هذا
الحكم اعني انه هل يجب ان لا يستند الواحد بالنوع الا الى واحد بالنوع كما فى الواحد بالشخص ام لا فالتحقيق انه
لا يجب كما اشار اليه بقوله وفى الوحدة النوعية لا عكس اى لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين النوعيتين
على المعلول الواحد النوعى بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك وذلك لان الاتفاق فى اللازم
لا يقتضى الاتفاق فى الملزوم لكن يجب هناك اعنى حيث يجوز وقوع بعض افراد النوع الواحد بعلة
وبعضها بعلة اخرى مخالفة للاولى بالنوع ان يكون مادة قابلة لتكثر الافراد المتحدة بالنوع لان
تكثر المهية النوعية يحتاج الى مادة كذلك على ما تقرر ولا يكفى فى ذلك مجرد الاختلاف فى العلل فلو
كانت العلل مختلفة بالنوع ولم يكن مادة قابلة كذلك يجب لا محالة ان يكون ما يقتضيه كل واحد منها
مخالفا بالنوع لما يقتضيه الاخرى وعلى هذا يلتئم حكم الشيخ فى الهيات الشفا بان المعانى المتكثرة التى
فى المع الاول وبها يمكن صدور الكثرة عنه ان كانت مختلفة الحقايق كان ما يقتضيه كل واحد منها
غير ما يقتضيه الاخر فى النوع فلا مخالفة بينه وبين ما ذكره المص من انتفاء العكس فى الوحدة النوعية
كما توهمه المحقق الدوانى وقد يمثل للواحد النوعى المعلل بعلتين مختلفتين بالمخالفة والمضادة على
تقدير كونهما وجوديتين اعنى موجودتين فى الخارج فان مخالفة السواد للحلاوة مثل مخالفة
الحلاوة للسواد فهما متحدان بالنوع مع كون كل منهما معللا بجملة المخالف بالمهية لمحل الاخر وكذا
مضادة السواد البياض وقد يمثل لانتهاء بالحرارة المعللة تارة بالنار وتارة بالشمس وتارة بالحركة
على تقدير كونها متحدة بالنوع واما التمثيل بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار كما
فعله شارح المقاصد فليس بذلك فانه مع اعتبار الافراد يكون كل من العلة والمعلول وان لم يعتبر الافراد
كانت العلة هى الطبيعة النارية كما ان المع هو طبيعة الحرارة وكذا دفعه لما قشه كون الحرارات
المستندة الى النار والشمس والحركة متحدة بالنوع بان المراد من النوع ما هو اعم من الحقيقى كما لا يخفى

المسئلة الثالثة

فى احوال العلة مطلقا سواء كانت تامة او غير تامة مع معلولها فمنها ان
العلية والمعلولية من الامور الاعتبارية الغير المتاصلة فى الخارج على ما قال والنسبتان يعنى العلية
والمعلولية ولهذا لم يقل هما اى العلة والمع وان كانت العلة من حيث هى علة والمع من حيث هو
مع اصنا كذلك من ثوانى المعقولات التى قد سبق ان المراد منها ما يشمل الاعتباريات التى لا يكون
الخارج ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لانفسها ومنها ان بينهما مقابلة التضايف فان كلا منهما انما
تعقل بالقياس الى الاخر فيكون تعقلهما معا على ما هو المراد من التضايف كما عرفته ومنها انهما
قد يجتمعان فى الشئ الواحد بالنسبة الى امرين كما فى العلة المتوسطة فانها علة قريبة للمع ومعلولة
للعلة البعيدة ومنها انهما اعنى العلة والمع لا يتناكسان فيهما اى فى العلية والمعلولية بان يكون
ما هو علة للشئ معلولا له ايضا وهذا المعنى يقال له الدور وهذه الاحكام كلها ضرورية ومنهم من
جعل الحكم الاخير اعنى بطلان الدور نظريا واستدل عليه بان علة الشئ مقدمة عليه فلو كان
الشئ علة لعلته لتقدم على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان المراد من التقدم لو كان نفس العلية

بكون

بكون معنى تقدم الشيء على نفسه هو علية لنفسه وهو عين المتنازع فيه ان كان امرا وراء العلية فلا بد
من تصوره فانا لا نفهم للتقدم بالذات سوى العلية وعلى تقدير ثبوته فلا نم ثبوته للعلة واجيب عنه
بان معنى تقدم العلة هو ان العقل يجزم بانها ما لم تتم لها وجود لم يوجد غيرها فهذا الترتيب العقلي
المصحح لقولنا كانت العلة فكانت المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يقال تحرك اليد فتحرك
الخاتم ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد وهو المسمى بالتقدم الذاتي الثابت للعلة فتصوره وثبوته
للعلة كلاهما ضروري ثم قال الامام فالاولى ان يجعل الوسط هو الافتقار فان افتقار الشيء الى نفسه
محال اذ الافتقار لا يتصور الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يقال العلة المعينة تستلزم معلولا معينا
فنسبتها اليه بالوجود والمعين لا يستلزم الا علة ما فنسبته اليها بالامكان وهما متنافيان وانما
كان اقوى لان تحقق النسبة يكفيه التغاير الاعتباري واجيب عنه بانه مع ما سبق من جواب شبهته على تقدير
التقدم ان عنى بالافتقار امتناع الانفكاك منه فقد يتعاكس الافتقار بهذا المعنى من الجانبين ولا
امتناع في ذلك بل هو واقع بين كل متلازمين وان اريد امتناع الانفكاك مع تعين التاخر جاء في التاخر
ما جاء في التقدم فيبقى ان اردت بالتاخر نفس المعلولية ففي المتنازع فيه ان اردت معنى اخر فلا بد من تصوره
وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي هذا فالحق ان يجعل امثال ما ذكر تنبيها
على الدعوى الضرورية ومنها انه لا يجوز الترتيب بين العلل والمعلولات الى ما لا نهاية له بان يكون الشيء
معلولا للاخر وهو لاخر وهكذا ولا ينتهي الى علة غير معلولة على ما ق ولا يتراقى معروضاهما اي معروض
العلية والمعلولية وهما العلة والمعلول في سلسلة واحدة الى غير النهاية وهذا الترتيب والتراقي بقوله
الخ وقد احتج على بطلانه بوجوه الاول لان كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة وهذا اشارة
منه الى طريقة مخترعة له مشهورة عنه وهي ان الممكن لا يجب لذاته وما لا يجب لذاته لا يكون له وجود وما
لم يكن له وجود لا يكون لغيره عنه وجود فلو كانت الموجودات باسرها ممكنة لما كان في الوجود موجود
فلا بد من واجب لذاته فقد ثبت واجب الوجود وانقطعت السلسلة ايضا وهذه طريقة حسنة حقة
مستقيمة خفيفة المؤنة ومبناها على مقدمة ظاهرة جدا وهي ان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه
لم يجب وجوده وتقريرها بحيث ينطبق على ما ذكره ههنا انه لو تراقى سلسلة العلل والمعلولات
الى غير النهاية لزم انتهاؤها الى علة واجبة الوجود بذاتها فتكون هي طرفا لها فيلزم تناهيها مع فرض
عدم تناهيها هف بيان الملازمة ان كل واحد من احاد تلك السلسلة يكون ممكنا لا محالة والممكن لا يصير
موجودا الا بان يجب وجوده بعلة واجبة كما مر والواجب اما واجب بذاته او بغيره لكن الواجب
بالغير لا يمكن ان يحصل به وجوب وجود غيرها لو استند الى واجب لوجوده لذاته لان وجوب الوجود
انما يحصل للشيء اذا امتنع عليه جميع انحاء العدم لان ذلك هو معنى الوجوب والواجب بالغير
الغير المستند الى الواجب لذاته لا يمكن ان يصير سببا لامتناع جميع انحاء عدم معلوله لان من انحاء
عدم معلوله انعدامه مع انعدام علته وعلة علته وهكذا وهذا غير ممتنع لفرض كون كل واحد
من علله الغير المتناهية ممكنا ومعلولا فيجوز انعدام جميعها معا وان لم يجز انعدام بعضها مع

فرض وجود بعض هو علة البعض الاول فما لم يمتنع على الواجب بالغير هذا النحو من العدم اي لا يمكن
ان يجب بحصل وجوده فهو ممتنع الحصول بعد وهذا معنى قوله لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا
اي ممتنع الحصول على تقدير التسلسل وعدم الانتهاء الى واجب الوجود لذاته لجواز انعدامه مع انعدام علته فلا
يجب به شيء من آحاد السلسلة فلا توجد السلسلة لكن المفروض وجودها فيجب وجود علة واجبة لذاتها
ليجب بها آحاد السلسلة واما انها هي طرف السلسلة فلاستناد آحاد السلسلة اليها وهي لكونها واجبة لذاتها
غير مستندة الى علة اخرى ليكون وسطا فهي طرف لها فيلزم انتهاؤها اليه فصدق انه لو فرضنا عدم انتهاء سلسلة
العلل والمعلولات يلزم انتهاؤها وهو خلف تم الثاني برهان التطبيق وهو ما اشار اليه بقوله و
للتطبيق بين جملة قد فصلت منها آحاد متناهية وجملة اخرى لم يفصل منها وتقريره ههنا انه لو تسلسلت
العلل والمعلولات لا الى نهاية لامكن لنا تحصيل جملتين منها احديهما من المعلول الاخير الى ما لا يتناهى
وثانيهما من مع قبله بخمس مراتب مثلا الى ما لا يتناهى ايضا وهذه الجملة الثانية المفصولة منها خمسة
آحاد مثلا لا محالة جزء من الجملة الاولى الغير المفصولة منها تلك الآحاد وانقص منها بعدة تلك الآحاد
ولنا ايضا ان نطبق الجملة الناقصة على الجملة الزائدة بان يجعل الاول منها بازاء الاول من تلك والثاني
بازاء الثاني وهكذا فان وقع بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة لزم تساوي الزائد والناقص
بل الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من الجملة التامة لا يكون بازائه
جزء من الجملة الناقصة لزم تناهي الناقصة والزائدة لا تزيد عليها الا بعدد متناه فيلزم تناهيها ايضا
اذ الزائد على متناه بقدر متناه لا يكون غير متناه وقد فرض عدم تناهيها هف واعترض على هذا البرهان
بمنع لزوم التساوي على تقدير ان يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة مستندا بان ذلك كما
يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي واجيب بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين
او غير متناهيتين اما متساويتان واما متفاوتتان بالزيادة والنقصان فيلزم انقطاع الناقصة
عند التطبيق كيف لو لم ينقطع احديهما بل كانتا ابدا متطابقتين لكانتا متساويتين والمساوقة
ملزومة للمساواة بل نفسها كما لا يخفى ثم ان المتكلمين ادعوا جريان هذا البرهان في ابطال اللا
متناهي اذا ضبطه الوجود سواء كان مجتمعا او لا ومترتبا او لا فلما نقض عليهم بالعدد اجابوا بانه مما لم
يضبطه الوجود بل هو اعتباري محض وكذا نقض المقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من
الاخرى يلزم تناهيهما بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من الحاصل من تضعيف الاثنين
كذلك مع لا تناهيهما ومقدورات الله تعالى المختصة بالممكنات اقل من معلوماته الشاملة للمستحيلات
مع لا تناهيهما وذلك لان ما ضبطه الوجود من مقدورات الله ومعلوماته ليس لا متناهيا عندهم
ومعنى عدم تناهيهما امر آخر واما الحكماء فيخصونه بالمجتمع المترتب فانه اذا كانت الآحاد موجودة
معا في زمان وكان بينها ترتب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الاخرى وقع الثاني
بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق وينطبق الآحاد بالآحاد بلا شبهة واذا لم تكن موجودة معا لم يتم ذلك
لان وقوع آحاد احديهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الخارج لعدم اجتماعها فيه ولا في الذهن

لامتناع

لاستحالة وجوده مفصلة فيه وكذا لا يتم اذا كانت موجودة معا ولم يكن بينهما ترتب لجواز ان يقع احاد
كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى واعتبار العقل ينقطع لا محة ويتضح ذلك بتوهم التطبيق بين
حبلين ممتدين وبين اعداد الحصى فان الاول تطبيق طرفيهما كافية وقوع كل جزء من احدهما بازاء
جزء من الاخر بخلاف الثاني فانه اتساق النظام في المرتب بجعله بمنزلة الحبل المتصل الاجزاء بخلاف ما
يترتب لعدم اتساق نظامه فان قيل التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل بل يكفي فيه ملاحظتها
بالاجمال بان يفرض كل جزء بازاء كل جزء ولو توقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على
تقدير الترتب ايضا فان وقوع بعضها بازاء بعض ونسبته اليه في الخارج ليس انطباقا عقليا حتى يقال ان
الانطباق حاصل هناك في الخارج بخلاف ما ليس بمترتب كيف والانطباق امر يفرضه العقل بين كل
منهما وبين ما يتقدم عليه قلنا ان المراد بالتطبيق ان يجعل العقل كل معين من احدى السلسلتين بازاء معين
من الاخرى فلا بد للاحاد من التعين والامتياز ليصح ذلك فاذا كان لها ترتب في الخارج كان لكل منها
تعين فيه بحسبه اما اذا لم يترتب الاحاد في الخارج ولم يتميز بعضها عن بعض في الواقع فلا بد من ان يتميز
ويتعين عند العقل ليمكنه تطبيق بعضها على بعض بالمعنى المذكور فالملاحظة التفصيلية في صورة عدم
الترتب انما يجب لذلك لا لان نفس التطبيق لا ينافي بدونه ذلك فظهر ان الملاحظة الاجمالية انما
كافية في صورة الترتب لا في غيرها واما ما قيل من ان الحق ان يقال على تقدير عدم الترتب لا يلزم
انقطاع احدى السلسلتين لجواز ان يكون زيادة الزائدة في الاوساط بان يتحقق فيما بين تلك
الاحاد واحد من الكل لا يكون بازائه شيء من الجزء ثم تتكافأ السلسلتان فيما بقي من الاحاد فلا يلزم
انقطاع الناقصة ولا الزائدة فيرد عليه ان في صورة عدم الترتب لا يكون طرف ووسط كما لا يخفى واذا
عرفت ان الملاحظة الاجمالية كافية في صورة الترتب وتوضيحه ان في السلسلتين اللتين فرضناهما في تقرير
البرهان لا شك ان الجزء الاول من السلسلة الثانية الناقصة واقع بازاء الخامس من السلسلة الاولى
الزائدة فاذا طبقناه باول الاولى وفرضنا انطباقه عليه ينقل بمجرد هذا الفرض الجزء العاشر
من الثانية بازاء الخامس من الاولى والخامس عشر من تلك بازاء العاشر من هذه وهكذا ولا حاجة
الى ان نفرض انطباق كل جزء من اجزاء الاولى على كل من اجزاء الثانية فرضا على حدة ليلزم ان ينقطع
التطبيق بانقطاع الفرض بل هناك فرض واحد اجمالي يستلزم جميع تلك الانطباقات التفصيلية
وذلك لحصول التميز والتعين لاجزاء السلسلتين بكون كل منها في مرتبة معينة في الواقع لا يتعمل
العقل عرفت اندفاع ما زعمه بعض الاعاظم من ان برهان التطبيق مغالطة وليس ببرهان حيث
قال في كتابه المسمى بالقبسات بهذه العبارة فاما السبيل التطبيقي فلا ثقة بحدوده ولا تعويل على برهانه
بل ان فيه تدليسا مغالطيا فان اللامتناهيات في جهة واحدة ربما تطرقت اليها المفاوتة من الجهة
الاخرى التي هي جنبة التناهي لا من الجهة التي هي جنبة اللاتناهي كما في سلسلة الماء بغير نهاية و
سلسلة الالاف الى لا نهاية وليس يتضح تحريك اللاتناهي بكليته من جهة اللانهاية ولو خلية بكلية
عن دجته وجزء ومرتبة وعن الدرجات التي لاحاده بالاسر في تلك الجهة فاذن اذا طبق احد السلسلتين

الغير المتناهيين المختلفين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا
وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من جزء الطرف ودرجته الى جزء الوسط ومرتبته ولا يزال تنتقل وتتردد
في الاوساط ما دام الوهم او الفرض مقبلا للتطبيق ولا يكاد ينتهي الى حد بعينه ودرجة بعينها ابدا
ولا يبلغ اقصى الحدود واخر الدرجات عوض فاذا انبت اعتمال الوهم وانصرم عمل التطبيق تعلق التفاوت
بالمفاضلة على ذلك الحد وعلى تلك الدرجة واقر القدر الزائد في مقر تلك المرتبة وبالجملة لا مصير
للتفاوت الى جهة اللانهاية ابدا بل انها ابدا في جهة التناهي اما في حد الطرف واما في شيء من
حدود الاوساط انتهت عبارته وذلك لانه ليس هناك فرض بعد فرض حتى يصح ان يقال ان الزيادة
تنتقل وتتردد في الاوساط ما دام الفرض مقبلا للتطبيق ولا يبلغ الى اخر الحدود بل هناك فرض
واحد يتضمن جميع تلك الانتقالات ولا حاجة ايضا الى تحريك الغير المتناهي واجزائه اصلا بل يصح
ذلك الفرض الاجمالي الكلي مع كون كل واحد من الاحاد في مرتبته بدون ان يتحرك عن مرتبته الى اخرى
فان التطبيق بالمعنى المذكور لا يقتضي سوى تبديل نسبة بنسبة بان يفرض مثلا كون النسبة التي كانت للجزء
الاول من الثانية مع الخامس من الاولى له مع الاول من الاولى وهكذا فيتثبت عدا فان قلت فلم
لا يكفي في الترتب التعاقبي كما في سلسلة الحوادث المترتبة المتعينة والحركة والزمان الماضيين وجود كل في
وقته وان لم يجتمع في وقت واحد في اجزاء برهان التطبيق فان التميز والتعين هناك حاصل لكل
واحد واحد وليس الامر هناك كما في المجتمع الغير المترتب قلت لان التميز هناك ليس الا في العقل لا في الخارج
لان التميز الخارجي قد انقضى بانقضاء الوجود الخارجي فلم يبق سوى الامتياز العقلي وهو غير كاف لا
تفصيلا وهو غير ممكن كما عرفت وليس فرق بينه وبين المجتمع الغير المترتب في كون التميز الذي لا بد منه
في التطبيق عقليا محضا الا ان التميز الذي يفرضه العقل في المجتمع الغير المترتب اختراعي صرف له
داع اليه وفي المترتب الغير المجتمع له داع اليه هو الترتب الذي كان في الخارج وقد انقضى مع انقضاء
الوجود فتدبر هذا هو المانع هناك من جانب التطبيق اعني عدم مقدرة العقل على التفصيل وهناك
مانع من جانب الانطباق ايضا وهو انه لا بد في الانطباق من وجود المنطبقين ولا وجود لمجموع
الاحاد في وقت من الاوقات لا في الخارج كما هو المفروض ولا في العقل لامتناع حصول غير المتناهي
في العقل مفصلا لا يقال وجود المجموع في الخارج وان لم يكن حاصلا في وقت من الاوقات لكنه حاصل
في مجموع الاوقات لانا نقول القول بوجود المجموع في جميع الاوقات يستلزم القول بوجود الكل بدون
شيء من اجزائه لا يقال فامتناع وجود الكل هذا النحو من الوجود بدون وجود شيء من اجزائه نظر
لجواز ان يكفي وجود اجزائه في اجزاء زمان الكل لا في نفسه لانا نقول في كفاية هذا النحو من الوجود
للانطباق ايضا نظر اذ المعلوم كفاية وجود المجموع في وقت واحد ولا بد لمن يدعي اجزاء الزمان
فيه من القطع فاللازم عليه اثبات كفاية مثل هذا الوجود ايضا ومن هذا ظهر ضعف ما ادعاه
المتكلمون من كفاية كون المترتب مما ضبط الوجود كما مر الاشارة اليه فان قيل ليس وجودها
في المبادي العالية يكفي في ذلك قلنا نحو وجودها فيها غير مجزوم به هل هو بصور ام لا وبصور

منكثرة

متكثرة ام متحدة وان كان اصل وجودها فيها اعني علم المبادي بها مجرد ما به فلا يكفي في التفصي على انه
لو كان بالصور لم يلزم الترتب فيها وان كان المعلوم بها مترتبا اذ لا يجب كون العلم بالمتقدم متقدما
على العلم بالمتاخر الا في علم الباري تعالى بالاشياء عند الشيخ على القول بالحصول فانه على ترتب سببي
ومسببي لئلا يلزم صدور الكثرة في مرتبة واحدة عن الواحد الحقيقي لكن الصور عنده متناهية
مع كون معلوماته تعالى غير متناهية وعدم عزوب شيء من الاشياء من علمه تعالى وله طريقة في بيان ذلك في
التعليقات غامض يحتمل لها فان قلت ليست المتعاقبات الزمانية مجتمعة في الدهر على ما ذهب اليه
بعض الاعاظم واثبته في كتاب القبسات وليس علم الواجب تعالى بالاشياء على نحو الحضور والاستيعاب الشامل
للماضي والمستقبل بصورة واحدة على ما هو مختار موجبا لاجتماعها جميعا عنده تعالى فيتم التطبيق
من هذا الوجه لا محالة قلت اما العلم الحضوري فان معناه على ما ستعلم انشاء الله تعالى هو انه يعلم كل شيء في وقته
بحيث لا يعزب عنه تعالى شيء لكونه قد مضى او لم يات بعد لان نسبته تعالى الى الماضي والاتي نسبة واحدة غير
مختلفة كنسبتنا اليهما بل هو محيط بكل شيء احاطة واحدة تفصيلية وذلك من خواص تجرده تعالى
وتقدسه عن الازمنة وعن كونه متقيد الوجود ومتخصصه بزمان دون زمان كتقدسه عن الامكنة
سواء وهذا لا يستلزم اجتماع معلوماته في ان من الانات او وقت من الاوقات ليجري عليها التطبيق
واما الدهر فهو اوسع من الزمان لا محالة فلا يلزم من الاجتماع فيه الاجتماع في زمان من الازمنة وليس
الاجتماع في الدهر اجتماعا حقيقيا ومعيته الا في مطلق الوجود فان الشيء الزماني لا يمكن ان ينخلع عن
كونه زمانيا وليس وجوده في الدهر انخلاعا له عن زمانه المتخصص الوجود بل ليس معنى وجوده في الدهر
سوى ملاحظته بما هو متلبس بالوجود مع قطع النظر عن تقيده بالوقت المخصوص وليس عدم اعتبار التقييد
بالوقت اعتبار العدم التقييد على ما هو شان وجود الطبايع بالقياس الى وجود افرادها فاعتبار واعلم
انه قد يتوهم كون المجتمع الغير المترتب في نفسه مما يجري فيه التطبيق باعتبار عروض العدد المترتب في
مراتبه له فان الواحد متقدم بالطبع على الاثنين والاثنين على الثلاثة وهي على الاربعة وهكذا
وهذا ليس بشيء فان ترتب العدد لا يوجب ترتب المعدود الا من حيث عروض العدد له وليس لشيء من
الاحاد ما يوجب عروض خصوص مرتبة معينة من العدد له الا ترى ان في احاد الثلاثة مثلا لا
يتعين اثنان معينان من جملتها لعروض الاثنينية لهما بخصوصهما وعروض الوحدة للباقي بخصوصه
فليتفطن وكذا ما قيل انه لو تحقق امور غير متناهية توقف مجموعها على ما بقي منه بعد اسقاط واحد
منه وهكذا فيلزم وجود مجموع غير متناهية يجري فيها التطبيق وذلك لانه لا يتعين في مجموع من
المجموعات واحد بعينه للاسقاط والباقي للابقاء بل انما ذلك باعتبار العقل وتعيينه وهو
منقطع لا محالة فان قيل اذا كانت الجملتان موجودتين معا وان لم يكن بين احادهما ترتب فلا
شك في ان وقوع كل واحد من احاد احديهما بازاء واحد من احاد الاخرى من الامور الممكنة والعقل
يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر التخلف قلنا الملازمة ممنوعة كيف ووقوع كل واحد بازاء كل واحد
اذا لم يكن بينها ترتب يتوقف على ملاحظة العقل اياها تفصيلا ليتميز بعضها عن بعض عنده ليمكنه

فرض وقوعه بازائه اذ لا تميز خارج العقل ليكفيه لملاحظة الاجمالية كما على تقدير الترتب كما عرفت
وملاحظة الغير المتناهي تفصيلا ممتنعة فما يتوقف عليها ايضا ممتنع الوجه الثالث ما استخرجه
المص من برهان التطبيق وهو اقل مؤنة واتم فائدة من برهان التطبيق وهو انا نعزل المع الاخير
من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية
لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه مع فتحصل سلسلتان متغايرتان بالاعتبار احديهما
سلسلة العلل والاخرى سلسلة المعلولات منطبقة احديهما على الاخرى بلا تعمل العقل وملاحظة
انطباقهما يوجب الحكم بتناهيهما لزيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المع فان كل علة لا
تنطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك لخروج المع الاخير
لعدم كونه معروضا للعلية فكل علة ومع منطبقين يجب ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت المعلولات
كلها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق وجب ان يكون هناك علة سابقة على جميع المعلولات المنطبقة
على العلل من غير انطباق مع عليها والا لزم ان يكون مع من تلك المعلولات منطبقا على علته فلا يكون
علته فلا يكون علته متقدمة عليه هف فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة تكون علة ولا يكون معلولا
وفيه انقطاع السلسلتين واليه اشار بقوله ولان التطبيق اي الحكم بالانطباق باعتبار النسبتين
اي العلية والمعلولية ههنا لكونهما بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب خبران تناهيهما
لوجوب زيادة احدى النسبتين وهي العلية على الاخرى من حيث السبق اي من حيث وجوب سبق
العلية على المعلولية كما عرفت فقوله بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما اشارة الى عزل المع الاخير في
هذا البرهان وهذا هو الفرق بين هذا البرهان وبين برهان التضايف الذي سنذكره وقد خفي ذلك
على المحشي الشريف واما كونه اقل مؤنة واتم فائدة من برهان التطبيق فلانه مستغن عن توهم تطبيق كل واحد
من آحاد احدى السلسلتين بواحد من آحاد السلسلة الاخرى كما احتاج اليه برهان التطبيق وذلك لكونهما
منطابقتين بلا تعمل من الوهم ولذلك يجري في المتضايفات ايضا دون برهان التطبيق كما سيأتي في كلام المص
في نقد المحصل حيث ننقله في مبحث حدوث الاجسام ان شاء الله تعالى فان قيل هذه الملازمة اعني لزوم زيادة
سلسلة العلل بواحدة غير بينة وانما يظهر لزوم ذلك في كل قطعة متناهية منها قلنا ان العقل
يحكم بالضرورة الحدسية بان كل جملة يتكافأ علياتها ومعلولياتها على هذا الوجه لا بد لها من علة
خارجة عنها سابقة عليها حكما كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير المتناهية لئلا يفوت
السبق الذي هو مقتضى العلية والشبهة ناشئة من طلب التفصيل فيما يحكم به العقل حكما كليا اجماليا
وهذا مما قد يعجز عنه العقل فلا يدل على بطلان الحكم الكلي الاجمالي ولهذا نظائر مثل ما بقي ان العقل
يحكم بان الموجد يجب تقدمه على الموجد من غير تفصيل بين موجد نفسه وغيره ثم يثبت به ان الشيء لا يوجد
نفسه ومثل ما يقولون في البرهان السلمي ان كل جملة من الزيادات لا بد ان يكون في بعد فوقها ليلزم
منه ان الزيادات الغير المتناهية ايضا يلزم كونها في بعد فوقها ومثل ما بقي في برهان الوسط والطرف
وهو الذي قرره الشيخ في الشفاء وحاصله ان كل ما هو مع وعلة معا فهو وسط بين طرفين بالضرورة

احدهما

احدهما مع له والاخر علة له فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير المتناهية
معلولا وعلة لكون كل واحد من احادها كذلك اما انها علة فلانها علة للممكن الطرف المفروض واما انها
معلولة فلانها تتعلق بالمعلولات ومركبة منها والمتعلق بالمع المحتاج اليه لا يكون واجبا لذاته بل لا بد
ان يكون معلولا لعلة مستقلة ولما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول
وعلة فهو وسط ثبت ان سلسلة العلل الغير المتناهية ايضا وسط فيكون وسطا بلا طرف وانه مح فيرد عليه
بانا نمنع ان كل واحد من احاد تلك السلسلة وكل قطعة منتناهية منها وسط ولا نمنع كون كل الاحاد باسرها
وسطا فان حكم كل واحد من تلك السلسلة قد يخالف حكم المجموع من حيث هو مجموع فيتوقف دفعه ان العقل
يحكم بان مجموع الاوساط وسط من غير تفصيل بين القطعة المتناهية والغير المتناهية وحكم الاحاد
وان جاز ان يخالف حكم الكل لكن قد يجزم العقل بعدم المخالفة بالبديهة وهذا منه الى غير ذلك مما لا
ينضبط وعبر لكن الشان كما قال المحقق الدواني في بداهة الحكم الكلي ولا يتضح منه جلية الحال لا تترك
المجادلة وقصر الهمة على طلب الكمال ومساعدة التوفيق من ولي الافضال الوجه الرابع ما ذكره الشيخ في
الاشارات والمبدا والمعاد وتقريره على محاذاة ما في الاشارات هو ان كل جملة كل واحد منها معلول
فانها تقتضي علة خارجة عن احادها وذلك لانها اعني تلك الجملة بمعنى نفس احادها بالاسر بحيث يكون
ما لو اعتبر معها من شكل وهيئة خارجا عنها موجودة لكون كل من احادها موجودا وليس شيء منها شيئا
بعيد ومرد عدم الجملة لا يكون الا بعدم شيء من احادها ثم ان وجودها مغاير لوجود كل واحد من احادها
بالضرورة ومما ينبه به على ذلك انه لا يصدق على شيء من احادها انه جملة وكثير متعدد وداخل فيه كل واحد
من الاحاد وما يراد في ذلك ويصدق على مجموع الاحاد انه جملة وكثير متعدد وداخل فيه كل واحد من الاحاد
وامثال ذلك فنقول هذه الجملة الموجودة بوجود عليحدة غير وجود كل واحد من احادها اما ان لا يقتضي
علة اصلا فتكون واجبة الوجود غير ممكنة الوجود وكيف يتاتى هذا وانما يجب ايجادها واما ان تقتضي
علة مستقلة بايجادها اذ لا بد منها في وجود كل ممكن بالضرورة هي الاحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها
فان الاحاد بالاسر والكل والجملة شيء واحد اذا اريد بكل واحد من هذه الثلاثة نفس معروض الهيئة كما
فرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو مح لا يقال لا يلزم من عليته لنفسه تقدمه على نفسه لان العلة التامة
للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها عليه اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول المركب لانا نقول قد عرفت
مناسبا ان ما هو جزء للعلة التامة فهو لا جزء بالاسر وما هو نفس المعلول المركب هو مجموع الاجزاء
وفرق ما بينهما قد بيناه هناك وهو ان مجموع الاجزاء هو معروض الهيئة الاجتماعية بخلاف الاجزاء
بالاسر فليس يعتبر فيها كونها معروضة للهيئة الاجتماعية واما ههنا فكلاهما معروضان للهيئة
الاجتماعية لان الاجزاء بالاسر التي هي العلة التامة يعتبر في كل جزء منها ان يكون في مرتبة متعينة لكونه
علة للاحقة معلولا لسابقه فهي عين مجموع الاجزاء التي هي نفس السلسلة المفروضة فليتامل فانه في
غاية الدقة واللطافة على انا المراد من العلة ههنا هي العلة المستقلة بالايجاد على ما اشرنا اليه ولا
شبهة في وجوب تقدمها على المع واما ان تقتضي علة هي بعض الاحاد واولى بذلك من بعض اذ كان كل واحد

منها معلولا بل كل واحد من الآحاد يفرض ان يكون علة لجميع الآحاد يكون علة ذلك الواحد اولى بالعلية
لها وذلك لكونه اكثر افادته للآحاد الذي هو داخل في كل الشيء علة للجملة فان علة الجملة بالحقيقة علة
لآحادها اولا ولما كان كل واحد من الآحاد معلولا له علة فكل ما فرض علة يكون علته اولى بذلك ولا
يتعين شيء منها للعلية هذا ما ذكره الشيخ في الاشارات لنفي علية البعض وقد علل ذلك في المبدأ والمعاد
بلزوم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله كما فعله المص واما ان يقتضي علة خارجة من الآحاد كلها
وفساد الاقسام المذكورة يقتضي صحة هذا القسم فهذه العلة الخارجة علة اولا للآحاد ثم للجملة وذلك
لانه لا بد ان يكون علة البعض آحادها فان جميع الاجزاء لو وقع بغيرها فلم يكن
تلك العلة علة للسلسلة اصلا فلو وجد في الآحاد الباقية شيء لا يكون معلولا لذلك البعض فاما ان
يكون علة له اولا فان كان علة له لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وهو ممتنع كما مر وانما
لزم كون العلتين مستقلتين لان العلة الخارجة لا بد ان تكون علة مستقلة بايجاد ذلك البعض
الا لم يكن علة مستقلة للجملة بالفرض فلو كان له علة اخرى كانت مستقلة ايضا والا يلزم عدم استقلال
الخارجة وان لم يكن علة له لزم ان يوجد في جملة الآحاد امران لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية وهو
خلاف المفروض فهذه العلة الخارجة يكون طرفا للسلسلة ويلزم انتهائها اليه هف هذا هو تقرير
ما ذكره في شرح الاشارات وتوبيهه وشرحه والى هذا الوجه اشار المص ولما كان هذا الوجه مشتملا
على اقسام اربعة ثلثة منها باطلة والباقي هو المطلوب من الاقسام الباطلة قسمان ظاهر البطلان طوى عنهما
وتعرض لذكر الثالث فقال ولان المؤثر في المجموع اي مجموع السلسلة المفروضة التي هي موجودة لا محالة
لكون كل واحد من آحادها موجودا ومحتاجة الى المؤثر لكونها ممكنة لكون كل واحد من آحادها كذلك
فلا مجال لاستغنائها عن المؤثر فالمؤثر في هذا المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه
وعلله لان المؤثر في الجملة يجب ان يكون مؤثرا في علة الاجزاء اما بواسطة او بغير واسطة كما عرفت وايضا
الكلام في المؤثر التام اعني العلة المستقلة بالايجاد لان المجموع له علة تامة بهذا المعنى لا محالة فلو كان
المؤثر بهذا المعنى بعض اجزائه كان ذلك البعض علة تامة له وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب به فكيف
يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة فهذا القول اعني قوله ولان المجموع له علة تامة
الخ عطف بحسب المعنى على جزاء الشرطية ومقدر الكلام ما ذكرناه والحاصل ان مجموع السلسلة لا بد
له من مؤثر ومن كون ذلك المؤثر تاما موجبا فمن جهة كونه مؤثرا سواء كان تاما اما لا يلزم من فرض كونه
جزء المجموع محال هو كون الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ومن جهة كونه تاما موجبا يلزم محال اخر هو
كون الجزء مستقلا في ايجاد الكل مع احتياجه الى ما لا يتناهى من آحاد ذلك الكل الا انه لا حاجة اليه
فقط كل بل يكفي ان يقول والجزء ليس علة تامة فتدبر هذا غاية توجيه هذا الكلام واعلم انه لا يرد
على هذا الدليل على التقرير الذي ذكرنا سوى الشبهة المشهورة لشبهة ما قبل المع الاخير وتقريرها
ان وجود مجموع السلسلة ليس الا مجموع وجودات آحادها فعلته ليست الا مجموع علل الآحاد
انما هو مجموع ما قبل المع الاخير الى ما لا يتناهى وهو جزء لمجموع السلسلة لا محالة لاشتمال مجموع السلسلة

فيلزم ترجيح المرجوح

ومجموع علل الآحاد

على المعلول الاخير وعلى اشتمال ما قبله الى غير النهاية عليه فهذا المجموع الذي هو جزء لمجموع السلسلة علة
قريبة للمعلول الاخير والسلسلة المبتدئة مما قبله بواحد هي علة للمعلول الذي هو فوق المعلول الاخير وهكذا فجميع
تلك السلاسل التي يشتمل عليها ما قبل المعلول الاخير هو مجموع علل تلك الآحاد وهو علة للسلسلة و
الحاصل انا نختار ان المؤثر في مجموع السلسلة والعلة التامة له انما هو بعض تلك السلسلة وهو
البعض الذي هو مجموع ما قبل المعلول الاخير ولا يلزم شيء من المحالين المذكورين اعني تاثير الشيء في
نفسه وعلله وايجاب الجزء للكل ولا يلزم ايضا عدم اولوية بعض من الابعاض للعلية وهذا مما لا مدفع له
فان قيل عدم المركب كما يكون بعدم جزء من اجزائه مع بقاء الباقي يكون بعدم جملة الاجزاء بالاسر
بان لا يبقى شيء منها فجميع السلسلة يمكن ان ينعدم بالاسر لامكان كل من اجزائه فهذا العدم يجب
ان يستند لبصير موجودا فلا بد له من علة يستند اليها تطرق هذا العدم اليه فلا يجوز ان يكون هي ما
فوق المعلول الاخير لجواز تطرق العدم اليه ولا شيئا من اجزاء السلسلة كذلك بل يجب ان تكون خارجة عن
الممكنات كان رجوعا الى الدليل الاول المخترع للمص كما مر ولا يمكن ان يكون مراد القوم من هذا الدليل
هو الدليل المخترع لعدم الاحتياج فيه الى هذه الاقسام كما عرفت نعم لا يبعد تفطن المص ذلك من الدليل
المشهور للقوم فليتدبر ثم ان في ابطال التسلسل براهين اخرى غير ما ذكره المص منها انها برهان
الوسط والطرف وقد ذكرناه ومنها برهان التضايف وسيأتي في حدوث الاجسام ومنها برهان الحيثيات
وتقريره انه لو ترتب حيثيات وامور الى غير النهاية لكانت لا تخلو اما ان يكون ما بين كل حيثية
من تلك الحيثيات مثلا وما بين حيثية اخرى منها اية حيثية فرضت متناهيا او غير متناه فان كان
متناهيا على سبيل الاستيفاء والكلية لزم ان يكون الكل ايضا متناهيا لوقوعه بين حيثيتين منها
كعلولية وعلية وهذا حكم اجمالي حدسي يحكم به العقل المتحدس وليس من قبيل حكمه على الكل بما حكم
به على كل واحد كما لو قيل كل واحد من ابعاض هذا الزراع دون الزراع بل لم قيل ان بقي ما بين هذه
النقطة والطرف من المقدار المفروض واية نقطة تفرض فيه على الاستيفاء الشمولي دون الزراع فهذا
المقدار المفروض دون الزراع فليتفطن وان لم يكن متناهيا على سبيل الكلية بل كان الواقع بين حيثية
واحدة وبين حيثية اخرى اية حيثية كانت غير متناه لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ومنها
برهان الترتب وتقريره ان الترتب في المعلولية يستدعي استلزام انتفاء جميع ما بعده ففي كل سلسلة
ترتب من العلل والمعلولات وكانت المعلولية مستوعبة لآحادها على الترتب يجب ان يكون علة
واحدة يلزم من فرض انتفائها انتفاء جميع الآحاد باسرها فينتهي السلسلة بتلك العلة فليتفطن
ومنها برهان الاستدلال الاخصر وتقريره انه لو ترتب سلسلة من العلل والمعلولات لكان كل واحد من
آحاد السلسلة لم يتقرر ولم يوجد ما لم يتقرر ولم يوجد قبله واحد اخر فاذا كان كل واحد من آحادها
لم يوجد ما لم يوجد شيء اخر قبله كانت الآحاد باسرها لم يدخل في الوجود فلم يكن شيء اخر موجودا
قبل الجميع والا فمن اين يتقرر شيء في تلك السلسلة حتى يتقرر شيء اخر بعده وذلك ظاهر عند العقل
الصريح والفطرة الصحيحة ومنها براهين اخترعها بعض المتاخرين فمنها انه لو وجدت سلسلة غير

انتفاء كل واحد من آحاد السلسلة

متناهية

متناهية وكان لها مبدء فهو متعين للاولية وما بعده للثانوية وما يليه للثالثية وهكذا يتعين
كل من احادها لمرتبة خاصة من المراتب العددية على الاتساق والترتيب فاذا زيد على مبدئها عدة
مرتبة متناهية كعشرة احاد مثلا كان اول تلك العشرة اول احاد كل السلسلة ايضا وما كان اوله
اولا يكون حادي عشر فيزيد عدد الكل لا محالة ويجب ان يوجد به مرتبة عددية لم يوجد في الفرض الاول
البتة ولم يوجد في المبدأ كما اعتبرناه ولا في الاوساط للاتساق فوجب ان يوجد في الجانب الآخر
فتناهي ما فرضناه غير متناه هف قال وهذا البرهان وان ناسب برهان التطبيق لكن يمتاز عنه بنوع
من اللطافة والدقة ومنها ما يستدعي تمهيد مقدمتين احديهما ان كل سلسلة غير متناهية من
جانب واحد ينقص من الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه بحكم لها كل ذي فطرة سليمة و
ثانيتهما ان كل سلسلتين غير متناهيتين من جانب واحد لا ينقص مجموعهما من الغير المتناهي من
الجانبين بمقدار غير متناه بل اما ان تساويانه او يفضلان عليه وينقصان عنه بمقدار متناه
ولا احسبك شاكا فيهما كسابقتها وبعد تمهيدهما نقول لو وجد سلسلة غير متناهية يكون لها مبدء
يتعين بترتب احادها فيها الاحاد الواقعة في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس والسابع
الى غير النهاية وكذا الاحاد الواقعة في المراتب الزوجية كالثاني والرابع والسادس والثامن الى
غير النهاية فيوجد في السلسلة المفروضة اولا سلسلتان غير متناهيتين من جانب واحد فوجب
ان لا ينقص مجموعهما عن الغير المتناهي في الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الثانية لكنهما
معا عين السلسلة المفروضة اولا ولها مبدء فوجب ان ينقصا معا عن الغير المتناهي من الجانبين
بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الاولى فاجتمع فيها النقيضان وهو محال وما يستلزم المحال فهو محال و
منها ما لو وجدت سلسلة غير متناهية لكان لها مرتبة من العدد البتة لان كل جملة موجودة في
الواقع متعينة الاحاد يعرضها عدد معين ضرورة ويوجد فيها مراتب اعداد او معدودات ناقصة
عنها بواحد او باثنين او بثلثة او باربعة وهكذا طبقات مترتبة متنازلة ويوجد فيها واحد
البتة لا مرتبة تحته فيوجد بين مرتبة العدد الذي لكل السلسلة وبين مرتبة الواحد مراتب
غير متناهية مترتبة مع كونها محصورة بين حاصرين قال وهذا البرهان يفيد امتناع وجود
الامور الغير المتناهية وان لم تكن مترتبة ايضا ومنها لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان
لها مبدأ لزم ان يكون عدد واحد زوجا وفردا وهو باطل بالضرورة وبيان اللزوم انه يتعين
بعض من احادها بانه واقع في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس وبعض منها بانه
واقع في المراتب الزوجية كالثاني والرابع والسادس كل منهما الى غير النهاية ويكون بازاء كل
من الاولى واحد من الثانية وبالعكس فانقسمت السلسلة الاولى الى قسمين متساويين
فكان زوجا اذ لا مزيد به الا المنقسم متساويين مطلقا واذا اسقط واحد من السلسلة بقيت سلسلة
اخرى غير متناهية فوجب ان يكون زوجا بعين ما قلنا فالسلسلة الاولى فرد لانه اذا زيد واحد
على الزوج يحصل فرد لانه اذا انضم الى كل من النصفين يزيد على الآخر ولا يصلح للتنصيف

ولو كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين فرضنا لها مقطعا حتى ينقسم بقسمين كل منهما
غير متناه من جانب فلا حد ويلزم الخلف فيهما ومنها ان التسلسل يستلزم ان يتساوى كل عددين متناهيين
كالعشرة والمائة والالف وهو ظاهر البطلان بيان اللزوم ان مثل هذه السلسلة يوجد فيها عشرات
غير متناهية وكذا مات غير متناهية فاذا جعل احادها من مبدئها على الترتيب بعد العشرات
استوعبت هذه العادة تمام الاحاد وكذا لو عدها المائة فيتساوى العشرة والمائة لتساوى
مسطح عدد واحد فيهما قال وهذا قريب المأخذ من برهان التطبيق ومنها ما يستدعى تمهيد
مقدمة وهى ان كل عدد يكون له نصف والنصف من احاد مترتبة فانه يحصل نصفه اولا لا يحصل
كله وهذه من الضروريات الحدسية وبعد ذلك نقول لو وجد سلسلة غير متناهية وكان
لها مبدء يوجد فيها احاد فردية غير متناهية واحاد زوجية غير متناهية ويكون بازاء كل
واحد من الاولى واحد من الثانية وبالعكس فالاحاد الزوجية مثلا نصف السلسلة فلعدد
السلسلة نصف البتة وبحكم المقدمة المهدة اذا اعتبرت الجملة من احادها المترتبة ماخوذة
مع التوالى والترتيب يجب ان يحصل نصفها اولا ثم يحصل الجملة فالنصف الاول يوجد اولا ويحصل
بين حاصرين فهو متناه فكذا كله وهو المطلوب انتهى وفى اكثرها مجال المناقشة كما لا يخفى على الناقد
البصير الثالث الخبير **المسئلة الرابعة** فى احكام الفاعل من حيث هو فاعل ومؤثر فنها ان
المؤثر فى الوجود ليس الا الوجود والمؤثر فى العدم ليس الا العدم واشار اليه بقوله وتكافؤ النسبتان
اى تاثير التاثير بقرينة كون المسئلة فى احكام الفاعل والمؤثر فى طرفى النقيض اى الوجود و
العدم بمعنى ان وجود الفاعل يكافئ وجود المفعول اى اذا تحققت الفاعلية فى موجود تحققت المفعولية
فى موجود وبالعكس وعدم الفاعل من حيث هو فاعل يكافئ عدم المفعول اى اذا تحققت الفاعلية
فى معدوم تحققت المفعولية فى معدوم فوجود المفعول مستند الى وجود المستند لان تاثير
المعدوم فى الوجود غير معقول وعدم المفعول مستند الى عدم الفاعل من حيث هو فاعل لانه
حين عدم المفعول لو لم يعدم من الفاعل التاثير شئ لزم اجتماع وجود المفعول وعدمه وان عدم فالعقل
يحكم بان مع انعدام شئ من الفاعل لا اثر لتاثيره شئ اخر معه فى انعدام المعلول بل هو كاف فى انعدام المعلول
والعمدة فى ذلك ان العدم لا يحصل من الوجود كما ان الوجود لا يحصل من العدم فان شيئا من ذلك غير معقول
وكلما يتوهم من حصول العدم من الوجود فانما هو بالعرض كما يظهر عند التدقيق فى شرح هذا الكلام اى
تكافؤ العلية والمعلولية فى التحقق والارتفاع فان العلية كقوة المعلولية لا تقدم لاحديهما على الاخرى
فلا يحكم العقل بانه تحقق العلية اولا ثم تحقق المعلولية ولا بانه ارتفع العلية اولا ثم ارتفع المعلولية
بخلاف العلة والمعلول فانه يحكم بان ذات العلة تحقق اولا ثم تحقق ذلك المعنى وبانها ترتفع اولا ثم ترتفع
ذات المعلول وذلك لان العلية والمعلولية متضايفان حقيقيان وهما متكافئان فى الوجود والارتفاع
ايضا كما حقق فى موضعه وفيه ان التكافؤ لا يتنافى التقدم والتاخر الذاتيين والوجه ما ذكرنا ومنها
ان الفاعل اذا كان واحدا حقيقيا لا تكثر فيه ولا اختلاف جهة لا يمكن ان يكون فاعلا لشئ وقابلا له

والبه

والبه اشار بقوله والقبول والفعل المتنافيان مع اتحاد النسبة يعني اذا كانت النسبة بين الفاعل والمفعول
وبين القابل والمقبول متحدة بان يكون الفاعل بعينه هو القابل والمفعول بعينه هو المقبول هذا اشارة
الى اتحاد الجهة ايضا فان مع اختلافها لا تكون النسبة متحدة ضرورة ان الشيء باحد الجهتين غيره بالجهة
الاخرى فيختلف النسبة باختلاف الطرف والدليل المشهور على ذلك اعني على منافاة الفعل والقبول
هو ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان
متنافيان فلا يجتمعان والى هذا اشار بقوله لتنافي لازميهما واعترض عليه بان كلا من الفاعل والقابل
اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المفعول والمقبول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه المفعول والمقبول يجب
وجودهما معا فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل قد يكون في بعض الصور مستقلا
موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من الفاعل لا محالة في الفعل وحده موجب في الجملة والقبول
وحده ليس بموجب صلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه مثلا
من انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين بالقياس الى
شيء واحد فيجب من جهة ولا يجب من جهة خروج عن محل النزاع اذ الكلام في ان البسيط لا يكون فاعلا
وقابلا من جهة واحدة لا من جهتين وقد يجاب عن اصل الاعتراض باختيار الشق الثاني فنقول ان المعلول
وان توقف وجوده على كل واحد من علله لكن الفاعل هو الذي يقتضيه بجعله واجب الحصول لكون
الوجود منه بخلاف القابل فانه وان فرض اجتماعه مع جميع ما يتوقف عليه المع ليس له الاستحقاق وجود
المقبول فيه فالفاعل يوجب المقبول والقابل لا يوجبه بل يستحقه وهذا المعنى قولهم نسبة الفاعل الى المفعول
بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان الا من جهتين فما قيل من ان الايجاب من جهة
الفاعلية والامكان وامتناع الوجوب من جهة القابلية فيكونان من جهتين لا من جهة واحدة مدفوع
بان ايجاب الفاعل للمفعول متقدم على فعله وكذا امكان حصول المقبول في القابل متقدم على قبوله
فلو كان الواحد الحقيقي فاعلا لشيء وقابلا له لكان فيه قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجبه
وجهة بها يستحقه فلا يمكن ان يكون هما القابلية والفاعلية فخلاصة الدليل ان الفعل لا بد له من
وجوب سابق والقبول لا بد له من امكان سابق فلو كان الواحد الحقيقي فاعلا لشيء وقابلا له لزم
كون الشيء الواحد واجبا وممكنا بالقياس الى شيء واحد بعينه من جهة واحدة والوجوب لشيء و
الامكان بالقياس الى ذلك الشيء بعينه متنافيان فكذا ملزوماهما اعني الفعل والقبول سواء
كانا بمعنى الفاعل والمفعول والانسب بقواعد الحكمة والاشراق انطباقا على قوانين التحقيق
ان يقال في الاستدلال على هذا المطلب ان الفاعل لا يتعرى في حد ذاته عن مفعوله فمفعوله واجب
ثابت له في حد ذاته سواء صدر او انفصل عنه ولا ننسبه اليه بالوجوب بهذا المعنى بخلاف القابل
فانه في حد ذاته يتعرى عن مقبوله البتة والا لامتنع قبوله فهو اعني المقبول بالامكان مع القابل
في حد ذاته سواء قبله او لم يقبله فهما اعني الفعل والقبول متنافيان بالذات فيكون المراد من القبول
هو القبول عن الغير وبقي له القبول الانفعالي فيجوز ان يقبل الفاعل البسيط عن نفسه بان يصدر

عنه ما يتصف هو به وهذا هو القبول بمعنى مطلق الموصوفية لا بمعنى الانفعال ولهذا ذهب الشيخ
الى ان صور معقولاته تعالى قائمة به وصادرة عنه مع مباينته في نحو اجتماع القبول والفعل و
هذا معنى ما صرح به في التعليقات وغيره من ان عنه وفيه في البسيط شيء واحد فليتحفظ به ومنها
انه يجب المخالفة الذاتية بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا الى العلة لذاته ومهيته لئلا يلزم كون
المهية محتاجة الى نفسها والا اي وان لم يكن المعلول محتاجا الى العلة لذاته ومهيته بل كان الاحتياج
في تحققه فلا اي فلا يجب المخالفة الذاتية وهذه مسئلة عظيمة على حدة قد بسط القول فيها الشيخ
في الهيات الشفا في فصل مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها فلننقل بعضا منه لكثرة فوائده
وهو انه قال ليس الفاعل كلما افاد وجودا افاده مثل نفسه وربما افاد وجودا مثل نفسه وربما افاد وجودا
لا مثل نفسه كالنار تسود وكالحركة تسخن والفاعل الذي يفعل وجودا مثل نفسه فان الشهود انه اولى
واقوى في الطبيعة التي يفيدها من غيره وليس هذا المشهور بين ولا يحق من كل وجه الا ان يكون
ما يفيده هو نفس الوجود والحقيقة ثم يكون المفيد اولى بما يفيد من المستفيد ولنعد من واس فنقول
ان العلل الخ اما ان تكون علل المعلولات في نحو وجود انفسها واما ان تكون علل المعلولات في
وجود اخر مثال الاول تسخين النار ومثال الثاني تسخين الحركة وحدوث التخلخل من الحرارة واشياء
كثيرة مشابهة لذلك ولنتكلم على العلل والمعلولات التي تناسب الوجه الاول ولنورد الاقسام
التي قد يظن في الظاهر انها اقسام فنقول قد يظن في الوجه الاول انه قد يكون المعلول في كثير منه اضعف
وجودا من العلة في ذلك المعنى ان كان ذلك المعنى يقبل الاشد والانقص مثل الماء اذا تسخن عن النار
وانه قد يكون في هذه ظاهر النظر مثله ثم قبل ذلك او لم يقبل مثل النار فانها يستفيد فيها في الظاهر
انها تجعل غيرها مثل نفسها نارا وفي الظاهر فتكون مساوية لها في الصورة النارية لان تلك الصورة
لا تقبل الازيد والانقص والاقل مساويا له في العرض اللازم من السخونة المحسوسة اذ كان مستدعيا لذلك
الفعل عن الصورة المساوية لصورته وعنه ايضا والمادة مساوية في التهيؤ واما كون المعلول ازيد
في المعنى الذي من العلة فهو الذي يرى انه لا يمكن البتة ولا يوجد في الاشياء المظنونة علل ومعلولات
لان تلك الزيادة لا يجوز ان يكون حدثها بزيادة استعداد المادة حتى يكون قد اوجب لذلك خروج شيء
الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس سببا للايجاد فان جعل سببها العلة والاثر الذي وجد عن
العلة معا فتلك الزيادة تكون معلولة لامر لا معلولة امر واحد وهما مجموعان يكون اكثر وازيد
من المعلول الذي هو الزيادة فان سلمنا هذه الظنون الى ان يتبين خالها سائغ لنا ان نقول انه
اذا كان المعنى في المعلول والعلة متساويا في الشدة والضعف فانه يكون للعلة بما هي علة التقدم
الذاتي لا محالة في ذلك المعنى والتقدم الذاتي الذي له في ذلك المعنى معنى من حال ذلك المعنى غير موجود
للثاني فيكون ذلك المعنى الاول اذا اخذ بحسب جوده واحواله التي له من جهة وجوده اقدم من الاخر
فيزول اذن مطلق المساواة لان المساواة انما تبقى في الحدود من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان
وليس احدهما علة ولا معلولا فاما من جهة ما احدهما علة والاخر معلول فواضح ان اعتبار وجود

بذاتها ولا يجوز ان يكون حدثها

ذلك

ذلك الحد لاحدهما اولى اذ كان له اولا لا من الثاني ولم يكن للثاني منه فظهر منه ان هذا المعنى اذا
كان نفس الوجود لم يمكن ان يتساويا فيه البتة اذ كان انما يمكن ان يتساويه باعتبار الحد يفضل
عليه باعتبار استحقاق الوجود والان فان استحقاق الوجود هو من جنس الحد بعينه اذا اخذ هذا
المعنى نفس الوجود فبين انه لا يمكن ان يتساويه اذا كان المعنى نفس الوجود فعند وجود الشيء من
حيث هو وجود اولى بالوجود من الشيء ولكن ههنا تفصيل اخر ونوع من التحقيق يجب ان لا تغفله
وهو ان العلل والمعلولات ينقسم اولا النظر عند الفكر الى قسمين قسم يكون صناع المعلول فيه
ونوعيته ومهيته الذاتية توجب ان يكون معلولا لطبيعة او لطبايع فيكون العلل مخالفة لنوعيته
لا محالة اذ كانت علل له في نوعه لا في شخصه واذا كان كذلك لم يكن النوع فان واحدا اذ المطلوب علة
ذلك النوع بل تكون المعلولات يجب عن نوع غير نوعها والعلل يجب عنها نوع غير نوعها ويكون
علل للشيء المعلول ذاتية بالقياس الى نوع المعمم وقسم منه يكون المعم ليس معلول العلة والعلة
علة المعم في نوعه بل في شخصه ولنا خذ هذا على ظاهرها يقتضيه الفكر من التقسيم ظاهرها بوجه من
الامثلة وعلى سبيل التوسع الى ان يبين حقيقة الحال الواجبة فيه من نظرنا في السبب المعطي للصورة
كل ذي صورة من الاجسام فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال الثاني كون
هذه النار علة لتلك النار والفرق بين الامرين معلوم فان هذه النار ليست علة لتلك النار
على انها علة نوعية النار بل على انها علة ما فاذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه العلة
للنوعية بالعرض وكان الابن لا من جهة ما هو ابن وذلك ابن بل من جهة وجود الانسانية انتهى ما
اوردنا من كلام الشيخ ومنها انه لا يجب بل لا يجوز ان يكون ما مع العلة علة والا لزم اجتماع
العلتين ولا ان يكون ما مع المعم معلولا بل لا يجوز اذا فرضت علية العلة لهما من جهة واحدة
واليه اشار بقوله ولا يجب صدق احدى النسبتين على الصاحب وانما قال لا يجب مع انه لا يجوز كما عرفت
لانه قد يصدق بالعرض والمجاز لا بالذات وعلى الحقيقة ومنها انه لا يجوز ان يكون شخص من اشخاص
النوع الواحد علة حقيقية لشخص اخر بحسب ذاته ومهيته واليه اشار بقوله وليس الشخص من العنصريات
علة ذاتية لشخص اخر انما خص هذا الحكم بالعنصريات لتحقق النوع المتكثر الافراد فيها بخلاف
الفلكيات والغرض منه دفع ما يتراءى بحسب الظاهر من كون هذه النار علة لتلك النار وامثال
ذلك كما مر الاشارة اليه في كلام الشيخ واحتج عليه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله والا لتثنى
الاشخاص وتقريره انه لو كان شخص من النار مثلا علة ذاتية موجبة لشخص اخر منها فانما يتصور
ذلك بان تكون النارية التي في النار علة مقتضية لوجود نارية اخرى هي النارية التي في النار
المعلول اذ ذلك هو معنى العلية الذاتية الحقيقية فلو كانت تلك النارية مقتضية لوجود هذه النارية
لكانت هذه النارية ايضا مقتضية لوجود نارية اخرى اذ هذه النارية نارية والفرض ان النار
لنارتها مقتضية لوجود نارية اخرى فيلزم ان يكون النارية الثالثة ايضا مقتضية لوجود نارية
رابعة وهكذا الى غير النهاية وهذا تسلسل في المعلولات وقد دلت اكثر البراهين المذكورة لابطال

التسلسل في العلل على ابطال التسلسل في المعلولات ايضا كما لا يخفى واما ما قيل من انه انما يلزم ذلك لو كانت
هذه النار بتلك ناريتها علة لتلك النار واما اذا كانت علة لشخصيتها فلا يلزم ذلك فمما لا يذهب الوهم
اليه اصلا وكيف يذهب الوهم الى تجويز كون شخصية هذه النار علة لناريتها تلك النار بل لو ذهب فانما
يذهب الى كونها علة لشخصية تلك النار لا لناريتها لكن ذلك ليس بمعنى العلية الحقيقية بل الاعدادية
وليس المقصود نفيها بل هو الواقع الثاني ان هذا الشخص من النار مثلا مستغن في وجوده عن الذي
يظن كونه علة له لشخص آخر منها اذ كل شخص يفعل ما يفعل هذا الشخص وليس هذا شان العلة الذاتية
الموجدة فظهر ان ما يفعله ليس الا اعدادا لا ايجادا فهذه النار ليست الا علة معدة لتلك النار
وهذا معنى قوله ولاستغنائه عنه بغيره الثالث انه لا يتقدم بالذات لشخص من اشخاص النوع الواحد
على شخص آخر منها بحسب الهوية النوعية مثلا ليست نار اقدم في ناريتها من نار اخرى ولو كانت علة بالذات
لما كان كذلك وهذا معنى قوله ولعدم تقدمه الرابع ان افراد النوع الواحد متكافئة لتماثلها فليس
بعضها اولى بالعلية من بعض وهذا معنى قوله ولتكافؤها الخامس ان العلة الذاتية يجب وجود هذا
المعلول والنار التي يظن كونها علة لنار اخرى قد تنطفئ فتعدم مع بقاء النار الثانية وهذا معنى قوله
ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه واعلم ان هذه وجوه اقناعية وتنبيهات على فساد الوهم المذكور والا
فقد مر وجوب المغايرة بين العلة الذاتية ومعلولها انفا ومنها كيفية صدور الافعال الاختيارية
عن الانفس الحيوانية وبيان مباديها وهي بعينه التصور والشوق والارادة والحركة الى هذا اشار
بقوله والفعل منا اي صدور فعل جزئي منا لان الصادر منا جزئي من جزئيات الفعل الكلي
يفتقر الى تصور جزئي اي الى تخيل ذلك الفعل الجزئي لان التصور انما يصير جزئيا في الخيال ولا
يتوقف على وجوده كما يتوهم لئلا يلزم من توقف وجوده على تصوره الجزئي دور وانما يفتقر الى التخيل
ليتخصص به الفعل الكلي ويصير جزئيا فان صيرورة الكلي جزئيا قبل وجوده انما يكون في الخيال
الى شوق اي ميل حسيا كان او عقليا تابع لتخيله من حيث هو ملائم ولذيذ سواء كان مطابقا
للواقع اولا الى طلب حيلة وتسمى شهوة اذا كانت الملائمة واللذة حسية غير عقلية او من حيث هو
مكروه وغير ملائم كذلك الى دفعه ومنعه وتسمى غضبا ثم الى ارادة جازمة حيث لم يكن مانع وتردد و
لذلك اي ثم وتسمى الاجماع ومغايرة الاجماع [illegible] ارادة الخافقة للشوق ظاهرة فان الانسان
قد يشتاق ولا يعزم وانما مغايرة مطلق الارادة الشوق مطلقا فغير ظاهرة ولعلها غير لازمة فان
قلت الانسان قد يريد ولا يشتاق كما في ارادة تناول الدواء البشع فظهر ان الارادة غير ضرورية في كل
فعل بل في الغالب قلت المنفي هناك الشهوة لا الشوق مطلقا فان من اعتقاد النفع ينبعث شوق عقلي
الا محالة وان لم يسم شهوة كما اشرنا اليه ثم الحركة من العضلات ليقع منا الفعل متعلق بالحركة و
هذه التفاوت ما بين المرتبتين حيث كانت احديهما من النفس والاخرى من البدن فان قيل
الحركة على نسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جنبتها ناشئة من تصور الحركة عليها مع انها مشتملة
على جملة يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها بخصوصها ويتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة

عنها

عنها بل لملك الارادة الكلية المتعلقة بقطع تلك المسافة باسرها كافية في حدث تلك الحركات
الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان صدور الافعال الجزئية عنا لا يتوقف على تصورات جزئية وارادة
كما قلنا المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع المسافة جميعا ثم انه
يتخيل حدا جزئيا من حدوده وينبعث من تخيله ذلك ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة
واقع بينه وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا اخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى حد
معين من حدودها تخيله لحدا اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه
ويبقى واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة
على ذلك الجزء ويكون كل سابق من الارادات علة لسابق من الحركات وكل سابق من الحركات معدة لحركة
اخرى وتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة حتى ينتهي الى اخر المسافة فهذه التخيلات و
الارادات مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كونها كلية
كذا استمرار التخيلات والارادات هكذا متجددة ومتصرمة لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كليتها والى هذا السؤال
والجواب اشار بقوله والحركة الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات
جزئية يكون السابق من هذه التخيلات والارادات الجزئية علة للسابق من تلك الجزئيات من الحركة المعدة
صفة للسابق من تلك لكونه حركة لحصول حركة اخرى فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة
الى اخرها اي اخر المسافة واعلم ان الحركة تتشخص بتشخص المسافة والمتحرك والقوة المحركة فكل حركة واقعة
في مسافة معينة صادرة عن متحرك بعينه بقوة محركة بعينها فهي جزئية ويكفي في صدورها تصور جزئي
متعلق بها تعلقا تدريجيا حسب انقراض الاجزاء منها واشتمال كل مسافة بالقوة على اجزاء كل منها
مسافة وكل حركة على اجزاء كل منها حركة لا يخرج المسافة والحركة عن الجزئية ولا يجعلها كلية
ولا ينفصل ولا يتعدد تلك المسافة والحركة الا بالفرض فاذا تحركنا في مسافة معينة فلو لم يفرض ولم يخطر
ببالنا حد من حدودها في اثنائها وذلك لقلتها جدا كفتنا ارادة واحدة في صدور تلك الحركة الواقعة
في تلك المسافة عنا فاذا خطر ببالنا حد من حدود المسافة وانه لا بد ان نصل اليه ولا ثم نتجاوزه الى
اخر انفصلت ارادتنا الاولى الى ارادتين تتعلق كل واحدة منهما بقطعة من المسافة وكون المسافة قابلة
للتجزية الى غير النهاية لا يستلزم تصورنا لجميع تلك الاجزاء الغير المتناهية مفصلة بل كلما خطر ببالنا
من تلك الاجزاء يجب ان يتعلق به تصور وارادة حركة بحسبه الا انه لا بد من خطور بعد خطور لكون الحركة
تدريجية لا بد لها من مبدء تدريجي كما سنقله عن الشيخ لكنه لا يجب ان يكون الخطور بقدر الاجزاء الغير
الغير المتناهية فليس معنى التدريج ان يحصل الاجزاء الممكنة الانقراض الى الفعل ليلزم هناك صدور
غير متناهية بالفعل وذهولنا عن تلك الخطورات احيانا لا يدل على عدمها لان ذلك من قبيل عدم
العلم بالعلم وهو جائز على ان الذهول عن اجزاء المسافة غير مسلم بل الواقع احيانا هو الغفلة من
حدود مفروضة في نهايات تلك الاجزاء وخطورها غير لازم اصلا نعم بسبب اعتياد والتمرن وملكة النفوس
الحركة الاختيارية قد لا يحتاج الى التوجه التام في ملاحظة اجزاء المسافة فيشتبه ذلك بالذهول مطلقا

فليتدبر

فليتدبر جيدا اذا عرفت ذلك عرفت انه لا يرد ما اعترض به على هذا الجواب من ان الانسان يجد من نفسه
في كثير من حركاته انه يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة في اثنائها اما
لتغفله عنها او لاشتغال نفسه بشاغل فلا يكون صدور الفعل الجزئي متوقفا على التصور الجزئي وايضا
فالذي يتوقف عليه صدور الحركة ان كان تخيل كل واحد من الحدود والغير المتناهية التي تفرض في المسافة
كان يقتضي ذلك صورا غير متناهية وان كان تخيل بعضها دون بعض كان ترجيحا بلا مرجح مع انه يقتضي
ذلك جواز صدور الحركة على كل المسافة كما جاز على بعضها من غير قصد الى شيء من اجزائها وايضا كيف
تفصل تخيلات والارادات ووجه عدم الورود ظاهر مما ذكرنا ولا حاجة لذلك الايراد الى ما
ذهب اليه المحقق الشريف من ان هذا الايراد والسؤال الاصل والجواب عنه كلها مبتنية على توهم
وجود الحركة بمعنى القطع وهو باطل كما سيأتي بل الموجود في الخارج انما هو الحركة بمعنى التوسط وهي امر واحد
شخصي غير منقسم بانقسام المسافة باق من مبدء المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها
اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة فيها وتوجه القصد اليها
بخصوصها فصدور الحركة لا يرد نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة
جزئيين هذا محصل كلامه وذلك لانه لا ابتناء لشيء من هذه على وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج
بل وجودها في نفس الامر يكفي لذلك فان الوجود في نفس الامر لا بد له من مبدء وعلة لا محالة بل التحرك
في الاختيار في مسافة يقصد غالبا الى اصدار هذا المرتسم في الخيال المسمى بالحركة بمعنى القطع فان ذلك
اظهر المعنيين المعلومين لكل احد الحركة بمعنى التوسط لا يفهمها الا الخواص وايضا الحركة التوسطية
وان كان امرا واحدا شخصيا لكن يختلف نسبتها الى اجزاء المسافة ولا يجوز ان يصدر عن الامر الثابت
وهذا امر مختلف النسبة صرح به الشيخ في الهيات الشفاء في فصل ان المتحرك القريب للسماوات
لا طبيعة ولا عقل بل نفس حيث قال ونقول انه لا يجوز ان يكون مبدء حركته القريب قوة عقلية
صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل مما يعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة
اذ اوضحنا ان الحركة بمعنى متجدد النسب وكل شيء منه مختص بسبب وانه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى
ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال انتهى ولا شك ان
تخيل المسافة اجمالا امر ثابت فلا يكفي في وقوع الحركة بل لا بد من امر غير ثابت وهو الذي ذكرنا من
الخطورات التدريجية ومنها انه يشترط في صدق التأثير على الفاعل المقارن للمادة كالصورة
القائمة بالمواد والاعراض الحالة في الاجسام الوضع اي وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه لان تأثيره
يتوقف على وجوده ووجوده يحتاج الى الوضع فكذا ما يترتب على وجوده ولذلك كانت النار لا تسخن
اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لمادتها او ما له وضع خاص بالقياس اليها وكذا الشمس لا تضيء كل
شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها الى غير ذلك مما لا يحصى من الامثلة وذلك لضعف الموجود الوضعي في
الوجود والتأثير حيث لا يصل اثره الا الى موجود اخر بينه وبينه قرب خاص ووضع مخصوص ولا يقوى
على ان يبدع موجودا او يؤثر في اي موجود كان بخلاف الوجود المجرد فانه لقوته قد يبدع موجودا

ولا يتوقف تاثيره على ان يكون هناك موجود اخر من مادته او موضوع ليقع اثره عليه واذا اثر في موجود
اخر لا يتوقف تاثيره فيه على ان يكون ذلك الموجود الاخر غير ذي وضع مثله كما يتوقف تاثير ذي الوضع
في غيره على كون ذلك الغير ذا وضع مثله فلا يرد انه كما ان المادي يتاثر عن المجرد بلا وضع بينهما لا يجوز
ان يكون مؤثرا في المجرد بلا وضع بينهما واي فرق في ذلك بين التاثير والتاثر وذلك لان الفرق انما
هو القوة والضعف في الوجود والتاثير كما عرفت واما تاثر النفس الناطقة عما ترتسم في قواها المتخيلة و
المتوهمة فانما هو لكونها متعلقة بالاجسام ومحتاجة اليها نوعا من الاحتياج اعني الاحتياج في
الفعل والتاثير فلا استحالة ايضا في تاثرها عنها بوجه ما قال الامام في المباحث المشرقية كل قوة
يقتضي امرا وفعلا فلا يخلو اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها في غير ذلك المحل
مترتبا على تاثيرها في ذلك المحل حتى يكون كل ما كان اقرب من ذلك المحل كان اولى بقبول ذلك
الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا يكون تاثيرها في جسم مترتبا على تاثيرها في جسم اخر مثال الاول القوة
النارية فانها لما كانت حالة في جسم معين كان حصول السخونة من تلك القوة اولا في ذلك المحل
وبواسطته في سائر المحال ويكون كل ما كان اقرب الى ذلك المحل اكثر كان وصول السخونة اليه اقدم فالقوة
هي كانت كذلك عرفنا ان لها تعلقا بذلك الجسم المعين اما الاحتياج في ذاتها الى ذلك الجسم مثل
القوة النارية واما الاحتياج في فاعليتها الى ذلك الجسم مثل النفوس وعند ذلك نقول لتلك القوة
انها تفعل بمشاركة المادة وبمشاركة الوضع وفي هذا ذلك ان الجسم ما لم يكن له قرب ما استحال ان يصدر
الاثر عنها فيه واما القوة التي لا يتوقف تاثيرها في فعلها الا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في ذاته
وتكون فاضته غير مختصة بشيء من الاجسام فيجب ان لا تكون لتلك القوة تعلق بشيء ما من الاجسام
لا في ذاتها ولا في فاعليتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه غير جسمانية بل مجردة مفارقة و
عند هذا التحقيق يظهر ان القوة الجسمانية يمتنع ان يكون تاثيرها في وجود المجردات لان القرب والبعد مع ما
لهما من الامكان له محال اذا ثبت ذلك ثبت ان القوة الجسمانية لا تاثير لها في وجود الحي والقوة المقومة
فلا يكون لها تاثير في وجود شيء من الاجسام وعند هذا يبطل شك من يقول كما ان الجسم لا نسبة له الى
المجردات بالقرب والبعد كذلك المجرد لا نسبة له الى الجسم بالقرب والبعد فوجب ان لا ينسبوا وجود الاجسام
الى المجردات فانا نقول ان مؤثرية المجرد يكفي في تحققها كون الاثر في ذاته ممكنا ففي تحقق ذلك
الامكان فاض الاثر عنه فاما مؤثرية القوى الجسمانية فلا يكفي فيها كون الاثر ممكنا فقط بل
وان يكون محل الاثر له قرب من محل القوة الجسمانية وذلك على المجرد محال انتهى كلامه وهو لا غبار
عليه واعلم انه انما قال المص ويشترط في صدق التاثير على الفاعل المقارن الوضع مع انه يكفي ان
يقول ويشترط في تاثير المقارن الوضع لان غرضه ليس مقصورا على بيان اشتراط تاثير المقارن بالوضع
فقط بل ان يجعل ذلك قانونا يعرف به تاثير المقارن عن تاثير المجرد فانه كثيرا ما يشتبه حيث يمكن
استناد الاثار الى المجرد والمقارن بحسب الظن كما في الاثار الصادرة عن الانسان لاشتماله على البدن
المقارنة وكما في الاثار الصادرة عن الطبايع وغيرها من الممكنات حيث اشتبه على الاشاعرة فزعموا

المجرد والمبادي م

استناد

استنادها جميعا الى الواجب الوجود ابتداء من غير واسطة حتى تسخين النار وتبريد الماء الى غير ذلك
فبذلك القانون يظهر ان كل تاثير يكون بتوسط وضع خاص بين ما هو محل التاثير بحسب الظ وبين التاثير
فانما هو من المقارن لذلك المحل لا من المجرد وكل تاثير لا يكون بتوسط الوضع فهو من المجرد لا من
المقارن فصدق التاثير على المقارن اى ان يصدق على المقارن انه مؤثر مشروط بالوضع بمعنى انه
لولا توسط الوضع بين محل المقارن الذى يظن كونه مؤثرا وبين محل الاثر لم يصدق على ذلك المقارن
انه مؤثر ذلك الاثر هذا ومنها ان الفاعل والمؤثر اذا كان جسمانيا يجب ان يكون اثاره متناهية
واليه اشار بقوله والتناهى عطف على الوضع اى يشترط فى صدق التاثير على المقارن التناهى
فذلك قانون اخر فكل مقارن يظن كونه مؤثرا باثر مخصوص فما لم يعلم كون اثره ذلك متناهيا لم
يصدق عليه لم يحكم بانه مؤثر ذلك الاثر ولو علم كون اثره ذلك غير متناه يجزم بان ذلك المقارن
المظنون كونه مؤثرا ليس مؤثر ذلك الاثر الغير المتناهى بل مؤثره مجرد متعلق بذلك المقارن وذلك
لوجوب كون تاثير المقارن متناهيا كما يستدل عليه من اجل عدم التعقل لما ذكرنا من امر القانونين
تجرد فى هذا العطف فى المحقق الشريف والظ من هذا العطف توقف تاثير القوة الجسمانية على التناهى
كتوقفه على الوضع لكن الظ كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع ومستلزم للتناهى
ولعل المراد فى المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط وقال غير غير ذلك مما لا حاجة له ثم ان المص
قدس سره فى شرح الاشارات النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التى تلحق الكم لذاته ويلحق كل
ما له اولشئ يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهى المقدار ولا تناهيه
ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهى العدد ولا تناهيه المقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهاية
فى الازدياد ولا نهاية المقادير اعنى تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لا نهاية فى الانقاص لا نهاية
الاعداد اعنى مراتب الانفصال والشئ الذى له مقدار كالجسم او عدد كالعلل ففرض النهاية واللانهاية
فيه ظ واما الشئ الذى يتعلق به شئ ذو مقدار او عدد كالقوى التى يصدر عنها عمل متصل فى زمان
او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك
الاعمال والذى بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الانفصال فى العمل
نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلثة اصناف الاول قوى
تفرض صدور عمل واحد منها فى ازمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة فى ازمنة مختلفة
ولا محالة تكون التى زمانها اقل اشد قوة من التى زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية
لا فى زمان والثانى قوى يفرض صدور عمل منها على الانفصال فى ازمنة مختلفة كرماة تختلف
ازمنة حركات سهامهم فى الهواء ولا محالة تكون التى زمانها اكثر اقوى من التى زمانها اقل ويجب
من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية فى زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية
عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التى يصدر عنها عدد اكثر اقوى
من التى يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير متناهية عدد غير متناه فالاختلاف

الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة انتهى والى هذا اشار ههنا بقوله بحسب المدة والعدة
والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص اي عدم التناهي عما من شانه ان يكون متناهيا
على المؤثر بالنظر الى اثاره ثم بعد تمهيد ذلك شرع في الاستدلال على وجوب تناهي تاثير القوى الجسمانية
بحسب المدة والعدة واما بحسب الشدة فليس بمقصود اما الظهور بطلانه حيث تستلزم وقوع الحركة في
اللازمان وذلك اذا كان كل زمان تقع فيه الحركة ممكن التضعيف بالامكان الوقوعي بحيث يكون
القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تاثيرا واما لعدم فساده وذلك اذا كان بجواز
انتهاء زمان الحركة في القلة الى حيث لا يمكن بالامكان الوقوعي تنصيفه وتجزيته ولما كان كل
قوة جسمانية بفرض تحريكها الجسم فتحريكها ذلك اما بالقسر او بالطبع لانه لا يخرج ذلك عن ان يكون
محلا لتلك القوة او لا فان كان محلا لها فتحريكها اما بالطبع والا كان بالقسر اراد الاستدلال على وجوب
تناهي كل منهما على حدة فقال في الاستدلال على تناهي القوة القسرية لان القسري يختلف باختلاف
القابل مع اتحاد المبدا يتفاوت مقابله وتقريره على ما قرره في شرح الاشارات هو ان الجسم يمكن
ان يكون الامتناهيا لو جوز تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوة جسمانية من مبدء مفروض حركات
لا نهاية لها بحسب امتداد الزمان او بحسب العدة بالقوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم
فرضنا ان ذلك الجسم المحرك حرك جسما اخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار وبتلك
القوة بعينها من ذلك المبدا المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان القسر انما يتفاوت
القاسر بحسب طبيعته المخالفة الطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم تكون
اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه يلزم منه ان
يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم
ولما كان مبدا التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر الذي
فرض اللا نهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا
وقد فرض غير متناه هف فاذن هذا الفرض محال لانه يلزم منه انتهاء تاثير القوة التي فرض كون تاثيرها
غير متناه فقوله مقابله اي مقابل المبدء اي الجانب الذي فرض غير متناه ثم قال في الاستدلال على
تناهي القوة الطبيعية والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا
تحركا مع اتحاد المبدا يلزم التناهي وتقريره بعد ما مر من وجوب تناهي الابعاد يستدعي تمهيد مقدمتين
الاولى ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا ممتنعا بل كان ذلك لقوة تحله فاذن
كبير وصغير اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث
هو جسم مانعا عنه الثانية ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم
خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعته لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض لسبب كبر الجسم وصغره
تفاوت في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرضت تفاوت فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف
محلها كما ياتي ومن ههنا يستبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهو

في الطبيعة

في الطبيعة بسبب الفواعل لا غير الثالثة ان القوى الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف محالها
المختلفة بالصغر والكبر وتتناسب بتناسبها لكونها حالة فيها متجزية بتجزيها وهذه المقدمات قررها
الشيخ في الاشارات وشرحها المص كما ذكرنا ثم نقول مطابقا للاشارات وشرحه لا يجوز ان يكون في
جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه
لو انفرد لما مر في المقدمة الثالثة وليس زيادة جسمه في القدر يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة
المتحركين والمحركين واحدة فانه لو كانت المعاوقة في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة ايضا في الكبير اقوى
منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى بل
المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان لما استبان في المقدمة الثانية من كون التفاوت
بسبب الفواعل لا بسبب القوابل فلو حرك كل القوة كل الجسم الذي هو محله وبعض القوة بعض الجسم
الذي هو محله من مبدأ مفروض كل منهما حركات بغير نهاية يجب ان يقع التفاوت الواجب بينهما في
الجانب الذي فرضناه غير متناه فيلزم تناهي الاقل ويلزم منه تناهي الاكثر ايضا لكون التفاوت بينهما
بعدد متناه وان لم يحرك كل منهما حركات بغير نهاية بل كانت حركات البعض متناهية فكذلك ايضا كما لا
يخفى واعلم ان المص اكتفى في الدليل الاول بوقوع التفاوت في الجانب المقابل ولم يشر الى وجوب تناهي
الاكثر وفي الدليل الثاني اشار الى ذلك بقوله ويلزم التناهي اقتداء بالشيخ في الاشارات حيث
فصل كذلك ووجه المص ذلك في شرحه بان وقوع التفاوت في الجانب المقابل ووجوب تناهي حركات
الاقل كان خلفا في الحجة السابقة لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن في
الحجة الثانية لان القوة المحركة ههنا ليست بواحدة بل انما يلزم المحال ههنا من حيث اقتضاء تناهي
حركات الاصغر تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين هذا ثم ان المص قال
في شرح الاشارات ان البرهان الاول اعم مما اخذ مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية
لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونهما متناهية
بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية هذا وهذا خلف فان القوة الغير المتناهية سواء كانت
جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية
لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية وان البرهان الثاني اخص تناولا مما يجب
لانه لم يقم برهانا الا على امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه
منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة
القوى المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون
اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اجسامها
المركبة لا تخلو عن معاوقات يقتضيها طبايع بسائطها وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام
محالها لكون تلك المحال اجساما البتة لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون النفوس الفلكية المنطبعة
في هيولياتها مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده

هذا ثم ان في هذا المقام اعتراضا مشهورا اورده الامام على الشيخ وهو انه يجوز ان يكون التفاوت في
التحريكين بالسرعة والبطوء فلا يلزم انقطاع احدهما واجاب عنه المحشي بان المراد بالقوة المذكورة
ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة واعترض عليه العلامة الحلي في شرحه
على التجريد بان اخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث وهذا الاعتراض
قد القوه بالقبول ولقوة هذا الاعتراض قال الشارح القديم والجواب الصحيح ان بقي التفاوت بحسب الشدة
يستدعي التفاوت بحسب العدة والمدة وح يلزم انقطاع احديهما وقال المحقق الشريف في ذلك لانه اذا
وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة اي السرعة فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع
التفاوت في العدة لان الاسرع تكون حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة قال وتوضيحه
ان الكلام في قوة غير متناهية في المدة او العدة واللازم منه ان يتفاوت الحركتان في الجانب المقابل
للمبدأ المفروض في المدة والعدة لا مجرد التفاوت في السرعة والبطوء فاذا فرضنا قوة جسمانية غير
متناهية في المدة وحركت جسما اخر في زمان غير متناه وفرضنا انها حركت جسما اخر اصغر بذلك المحرك وجب
ان يكون في زمان حركته غير متناه ولكن هذا الزمان اعني زمان حركة الاصغر يجب ان يكون اطول لا محالة وقد فرض
اقل مع تساوي المحركين فانه اذا كان مدة حركات الاكبر غير متناهية وجزئت تلك المدة الى اجزاء
غير متناهية كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك غير متناهية مع ان عدد اجزاء حركة الاصغر
يلزم ان يكون اكثر انتهى وهذا كلام حق ولا يرد عليه ما اورده الشارح القوشجي من ان كل مدة
فهو امر متصل في حد نفسه لا جزء له بالفعل فاذا جزء الى اجزاء بالفعل تكون تلك الاجزاء متناهية واما
انه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لما قاله سيد المدققين من ان ما ذكره
انما هو في المدة المتناهية لا في المدة الغير المتناهية لو جوز ان يتساوى جميع مقادير تلك الاجزاء مقدار
ما ينقسم اليها ولا شك ان جميع مقادير الاجزاء الغير المتناهية بالعدد غير متناه لان ضم المتناهي الى
المتناهي مرات غير متناهية يستلزم اللاتناهي لكن اقول هذا اعني ما ذكره في التوضيح هو بعينه معنى كلام
المحشي في الجواب الاقوى انه على ما ذكره في التوضيح يصير حديث الشدة لغوا محضا لا دخل له في اطولية
مدة حركة الاصغر فكلام المحشي هو ان الكلام انما هو في عدم التناهي بحسب المدة او العدة فاذا فرض ان
قوة قسرية حركت جسما اكبر في مدة غير متناهية مثلا وحركت هذه القوة الغير المتناهية بحسب المدة جسما
اصغر يجب ان يكون التفاوت بينهما في المدة في الجانب المقابل للمبدأ اعني جانب عدم التناهي فوقوع التفاوت
في الشدة لا دخل له في ذلك اذ ليس الكلام فيها فليتدبر جدا وليتعجب من هؤلاء المهرة كيف غفلوا عن
ذلك ومن ههنا يظهر اندفاع ما قيل على اصل الدليل من ان التفاوت بالزيادة والنقصان لا يستلزم
الانقطاع فان حركة فلك الثوابت من نقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وذلك
لانه ليس هناك امر يستدعي وقوع التفاوت في جانب عدم التناهي لكون كل واحدة من الحركتين صادرة
عن قوة اخرى فيجاز وقوع عدة من احديهما بازاء واحدة من الاخرى بخلاف ما نحن فيه فان فيه بعد ذلك
الاعتبار اعني اعتبار وقوع عدة بازاء واحدة لا بد من وقوع التفاوت فيكون لا محالة في جانب

اللاتناهي وأما الاعتراض عليه بانه لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها مبدء
فلا يمكن اتحاد المبدئين فاجيب عنه بان فرض المبدء الواحد للحركتين بان يعتبر من نقطة واحدة من
اوساط المسافة كاف في اثبات المطلوب والاخفاء في امكانه وان لم يكن للحركة بداية واجيب ايضا
بانا نعلم بالضرورة ان ما كان في قوته قطع مسافة من اولها الى اخرها كان في قوته عكس ذلك اي قطعها
من اخرها الى اولها فالذي في قوته الحركة التي لا ابتداء لها الى حد معين كان في قوته الحركة من ذلك
الحد المعين الى ما لا نهاية له لكن اللازم باطل بالبيان المذكور فيبطل الملزوم واما النقض بالحركات
الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي
غير كاف في جزئيات الحركة كما مر فاجيب عنه بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى نفوسها المجردة في
ذواتها المقارنة في افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الات وكلامنا في تاثير القوى الحالة في الاجسام
ثم ان الامام اورد على الشيخ ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازدياد كل يوم على تناهيها
رد الشيخ عليهم بانه لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بازدياد عليها
صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها فلقائل ان يرد عليه ههنا بما رد هو عليهم بعينه بان
يقول ليست الحوادث التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت فلا يصح الحكم عليها بالزيادة
والنقصان ثم قال ولقد اورد بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليها ههنا كون القوة
قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها
قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بالزيادة والنقصان ثم قال وللسائل ان يعود فيقول
انتم انما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال
ح يعود الاشكال انتهى كلام الامام ونقل المحقق الشريف عن بعض الفضلاء ان هذا سهو واقع من الامام
لان الاستدلال بالعكس فانا نقول قوة القوة على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء لان طبيعته
المقصودة غايته عن تحريك القوى فكلما كان المعاوق اقوى كانت القوى على تحريكه اضعف بالضرورة
فلما تفاوتت القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء لزم التفاوت في الحركات التي لا تتناهى فقد استدللنا
بتفاوت القوة على تفاوت الافعال دون العكس كما توهمه هذا **المسئلة الخامسة** في الاشارة
الى بعض احوال العلة المادية والصورية اعلم ان الهيولى الاولى القابلة للصور تقع لها المادة ايضا وان الصورة
الحالة فيها المقومة لها تقع لها الصورة فلفظة المادة مشتركة بين الهيولى والعلة المادية اعني الجزء
المادي وكذا لفظة الصورة مشتركة بين الحال المقوم للهيولى وبين العلة الصورية اعني الجزء الصوري
وقد صرحوا بان الهيولى مادة وقابل بالقياس الى الصورة الحالة فيها وعلة مادية بالقياس الى الجسم المركب
من الهيولى والصورة وكذا الصورة صورة بالقياس الى المادة نفسها وعلة صورية بالقياس الى المركب
والى هذا اشار بقوله والمحل المتقوم بالحال اي المحل الذي يحتاج في وجوده ومحصله الى ما يحل فيه
اشارة الى الهيولى الاولى فانها لكونها في حد ذاتها قوة محضة وابهاما صرفا لا تعقلها ليس الا انها
قوة ومستعدة لكل شيء على ما صرح به الشيخ لا يمكن ان يوجد وحدها لان المبهم على ابهامه لا يقبل الوجود

قال العلامة اي ولقائل ان يقول فقبول التفاوت في القوة انما هو باعتبار التفاوت في المقدور عليه اعني الحركات فاذا لم يمكن الحكم على الحركات بالزيادة والنقصان لم يمكن الحكم على القوة بالتفاوت انتهى كلامه

لا يحتاج

بل يحتاج الى ان يحل فيها الصورة فتصير بها محصلة قابلة للوجود فان قيل احتياج الشئ فى وجوده
الى المحل فيه بالحلول قطعا لان الشئ ما لم يتشخص موجود الا يمكن حلول شئ آخر فيه فاذن وجود الذات فى
نفسها متقدم على احوالها التى من جملتها حلول شئ آخر فيها الا ترى المحتاج اليه هو مطلق الحال وطبيعته
وما يحتاج الى المحل هو الحال المتعين فلا محذور لانا نقول الطبيعة لا وجود لها الا عين الوجود
المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور احتياج المحل اليها فى وجودها قلنا الحال على
قسمين قسم يحتاج فى وجوده الى محله فلا يمكن احتياج المحل فى الوجود اليه قطعا وذلك الحال هو
العرض وقسم لا يحتاج الى محله فى وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة والجسمية فانها متحيزة بذاتها
مستغنية فى وجودها عن الهيولى انما يحتاج اليها فى قبول ما يلزمها من الاتصال والانفصال ومثل هذا
الحال يجوز احتياج المحل اليه فى وجوده ولا محذور وقابل اى للحال وبالقياس اليه مادة اى علة
مادية للمركب من المحل والحال وبالقياس اليه وقبوله اى قبول المحل المذكور اى قابليته واستعداده للحال
ذاتى فلا ينفك عنه بل هو عين ذاته كما نقلنا من الشيخ ولما استشعر انه يمكن فيهنا ان يقال ان المادة قد
تكون قابلة لشئ وغير قابلة لآخر ثم تصير قابلة لذلك الآخر فيعدم عنها قبولها للاول ويوجد قبولها
للثانى وما يوجد بعد العدم وينعدم بعد الوجود كيف يكون ذاتيا بل يجب ان يكون عرضيا منفكا اشار الى
الجواب عنه بقوله وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال يعنى ما يعدم ويوجد
ليس هو اصل القبول والاستعداد بل انما هو مراتب القرب والبعد فان الاستعداد الذاتى قد يكون بعيدا
عن القبول ثم يصير قريبا منه ثم يصير اقرب منه كاستعداد مادة الغذاء للصورة الانسانية واستعداد
النطفة لها واستعداد الجنين لها وشئ من هذه الاستعدادات ليس ذاتيا للمادة الاولى بل ما هو ذاتى
لها هو اصل الاستعداد الذى نسبته الى الصورة الغذائية والنطفية والجنينية والانسانية بل الى سائر
الصور على السواء والاستعدادات المذكورة امور اكتسبتها المادة الاولى من مقارنة الصورة الحالة
فيها واحدة بعد واحدة فاستعداد الغذاء للانسانية ليس هو الاستعداد الذى ذاتى للمادة بل هذا
الاستعداد قد حصل لها زائدا على ما كان من الاستعداد الذاتى بسبب مقارنة الصورة الغذائية وكذا
استعداد النطفة حاصل للمادة زائدا على استعداد الغذائية من الصورة النطفية وهكذا فالذى
يزول ويحصل هو شئ من هذه الاستعدادات المكتسبة للمادة باعتبار ما يحل فيها من الصور و
الاعراض لا اصل الاستعداد والقبول الذى هو ذاتى للمادة فلا اشكال وهذا الحال المقوم لعلة
اى علة صورية للمركب بالقياس اليه جزء مفاعل لعلة اى صورة بالمعنى المقابل للمادة بمعنى الهيولى
وبالقياس الى محله الذى هو الهيولى وانما عبر عن الصورة بهذه العبارة لما قرر فى موضعه من ان الصورة
انما هى شريكة لعلة الهيولى وليست بعلة مستقلة لها واعلم انه ليس المراد ان العلة المادية منحصرة فى الهيولى
والعلة الصورية منحصرة فى الصورة المقومة للهيولى كما يوهمه ظاهر العبارة وذلك لما تحقق من ان الموضوع
كالمادة فيكون العرض ايضا كالصورة كما سنشرحه هناك وهو اى هذا الحال المقوم للمحل المسمى بالصورة
بالمعنى المقابل للمادة واحدا اى لا يكون للهيولى صورتان مقومتان فى مرتبة واحدة لان كلا منهما ان

استقل

استقل في تقومها استغنى عن الآخر والا فالمجموع مقوم واحد صورة واحدة وانما قلنا في مرتبة واحدة
لان الصورة النوعية ايضا مقومة للهيولى لكن بعد تقويم الصورة الجسمية اياها واعلم ان هذه الامور
المتفرعة على ثبوت الهيولى ذكرها المص ههنا على سبيل الحكاية وبمعنى انه على تقدير ثبوتها وعند القائلين
بها يكون الحال هكذا فلا منافات بينها وبين ما سيأتي من نفيه الهيولى في هذا الكتاب **المسئلة السادسة**
في احوال العلة الغائية قال الشيخ في طبيعيات الشفا اما الغاية فهي المعنى الذي لاجله يحصل الصورة في المادة
وهو الخير الحقيقي او الخير المظنون فان كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض بل بالذات فانه يرومه بما
هو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة وربما كان بالظن فانه اما ان يكون كذلك او يظن به ذلك
ظنا وقال في الالهيات ونعني بالغاية العلة التي لاجلها يحصل وجود شيء ما بان لها وقال ايضا و
اما الغائية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمت فيما سلف وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في نفس الفاعل
كالفرح بالغلبة وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في غير الفاعل وذلك تارة في الموضوع مثل
غايات الحركات التي تصدر من رويته او طبيعته تارة في شيء ثالث كمن يفعل شيئا ليرضي به فلان يكون
رضاء فلان غاية خارجة عن الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية اخرى ومن
الغايات التشبه بالشيء والمتشبه به من حيث هو متشوق اليه غاية والتشبه نفسه ايضا غاية انتهى فظهر
ح من نصه ما نقلنا ان الغاية يجب ان يكون مما يتبادر اليه فعل الفاعل فتكون مترتبة على فعل الفاعل
ومتاخرة عنه ومع ذلك فكونها علة له ومتقدمة عليه يحتاج الى بيان وهو ان معنى كون غاية الشيء
علة له هو ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده العيني الى وجوده العقلي بواسطة انه يحتاج الى علة فاعلية
لا محالة وهي في كونها علة تحتاج الى تصور الغاية ضرورة ان الفاعل ما لم يتصور غاية ما لا يفعل و
ههنا قالوا ان الغاية بمهيتها اي بوجودها الذهني علة لفاعلية الفاعل وبانيتها اي بوجودها الخارجي
معلول للفاعل وبعبارة اخرى ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا كما قيل
معنى قولهم اول الفكر آخر العمل قال الشيخ في الطبيعيات الفاعل من جهة سببيته للغاية وكيف لا يكون كذلك والفاعل
هو الذي يجعل الغاية موجودة والغاية من جهة هي سبب للفاعل وكيف لا يكون كذلك وانما يفعل الفاعل
لاجلها والا لما كان يفعل فالغاية تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ثم قال والفاعل ليس علة لصيرورة
الغاية غاية ولا لمهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود مهية الغاية في الاعيان وفرق بين المهية والوجود
كما علمت والغاية علة لكون الفاعل فاعلا فهي علة له في كونه علة وليس الفاعل علة للغاية في كونها علة
والى هذا اشار المص بقوله والغاية علة بمهيتها العلية للعلة الفاعلية ومعلولة في وجودها العيني
للمعلول وانما قال للمعلول لان وجود الغاية مترتب على وجود المعلول فهي معلولة للفاعل بالواسطة
كما ان المعلول معها بالواسطة فان قلت غاية الحركة قد تكون نهاية لها وقد لا تكون كلقاء الحبيب كما
سيأتي عن قريب فليس كل غاية هي معلولة للمعلول بحسب الوجود العيني قلت لقاء الحبيب مثلا وان لم
يكن معلولا للحركة كالنهاية لكنه مترتب على النهاية فهو معلول للحركة بالعرض لا بالذات فليتدبر وقال
قبل انهم يقولون ان الغاية في افعال الله تعالى انما هي ذاته تعالى وظاهر انها لا تترتب على وجود

المتاجيب بانهم اتفقوا على ان الغاية مسلوبة عن فعل الله تعالى لان الفاعل الذى يفعل لغاية يكون
غير تام من وجهين الاول من حيث انه يقصد به وجود تلك الغاية فلا بد ان يكون وجودها اولى به
واليق والا لم يكن غاية له اصلا فيكون مستكملا بذلك الوجود ومستفيدا منه تلك الاولوية الثانى
من حيث انه يتم بمهية تلك الغاية فاعليته فيكون هو ناقصا فى فاعليته ولما كان تعالى تاما بذاته لا
يتطرق اليه نقصان اصلا فان لا غاية لفعله بل هو فاعل بذاته هذا ما ذكروه ومن ذلك يظهر ان قولهم
انه لا غاية لفعله او انه غاية للوجود كله او انه غاية الغايات على اختلاف العبارات معناه فى الحقيقة نفى
الغاية عن فعله تعالى والاشارة الى ان ذاته سبب لفاعليته كما ان الغاية سبب لفاعلية الفاعل الذى يفعل
لغاية فذاته بمنزلة الغاية فلذلك اطلق عليها الغاية لا انها غاية حقيقة كذا ذكره المحقق الشريف ولا
يبعد ان يحمل على الاشارة الى ذلك قوله وهى ثابتة لكل قاصد اى لكل فاعل يفعل بالقصد اى الاختيار
الزائد على الذات كما هو مصطلح الحكماء فان قلت اليس انه تعالى عند الامامية معللة بالاغراض
قلت نعم لكنهم يفرقون بين الغرض والغاية فلا يجعلون الغرض علة لفاعليته تعالى فيعنون بالغرض الحكم والمصالح
التى تشتمل عليها الافعال مما يجده العقل ويحكم به ويصير به الفعل حسنا او قبيحا فهم فى ذلك موافقون
الحكماء بحسب المعنى وان لم يطلق عند الحكماء لفظ الغرض عليها بل يجعلون لفظ الغرض والغاية مترادفين
بخلاف الاشاعرة فانهم يوافقون الحكماء فى هذه المسئلة بحسب اللفظ فقط كما سيأتى تحقيق ذلك فى الالهيات
ان شاء الله العزيز واعلم ان الحكماء اثبتوا لكل تحريك وفعل سواء كان ارادية او طبيعيا غاية و
المصنف خص هذا الحكم بالارادات وبالجملة فان فى هذا المقام شكوكا صعبة منها انه قد قيل انه لا
يجب ان يكون لكل فعل غاية فان من الافعال ما هو عبث ليس له غاية البتة او ليس له غاية هى خير و
مظنونة خيرا والشيخ فى دفع هذه الشبهة قال فى الهيات الشفا بهذه العبارة واما بيان امر العبث فيجب
ان يعرف ان كل حركة ارادية فلها مبدء قريب ومبدء بعيد فالمبدء القريب هو القوة المحركة التى فى عضلة
العضو والمبدء الذى يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والاصدق من ذلك هو التخيل او التفكر فان التصديق
فى التخيل او الفكر النطقى صورة ما فتحرك القوة الشوقية الى الاجماع خدمتها القوة المحركة التى فى الاعضاء
فربما كانت الصورة المرتسمة فى التخيل او الفكر هى نفس الغاية التى ينتهى اليها الحركة وربما كانت شيئا غير
ذلك الا انه لا يتوصل اليه الا بالحركة الى ما ينتهى اليه الحركة او يدوم عليه الحركة مثال الاول ان الانسان
ربما زجر عن المقام فى موضع ما وتخيل فى نفسه صورة موضع آخر فاشتاق الى المقام فيه فيتحرك نحوه
وانتهت حركته اليه فكان متشوقه نفس ما انتهى اليه بتحريك القوى المحركة للعضلة ومثال الثانى ان
الانسان قد يتخيل فى نفسه صورة لقائه لصديق له فيشتاقه فيتحرك الى المكان الذى يقدر مصادفته فيه
فينتهى حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت اليه حركته نفس المتشوق الاول الذى نزع اليه بل
معنى آخر لكن المتشوق يتبعه ان يحصل بعده وهو لقاء الصديق فقد عرفت هذين القسمين وتبين لك
من ذلك بادنى تامل ان الغاية التى ينتهى اليها الحركة فى كل حال من حيث هى غاية حركته هى غاية اولى
حقيقية للقوة الفاعلية المحركة التى فى الاعضاء وليس للقوة المحركة فى الاعضاء غاية غيرها لكنه ربما كان

للقوة التي قبلها غاية غيرها فليس يجب اما ان يكون ذلك الامر غاية للقوة الشوقية تخيلية كانت او فكرية
ولا يجب ايضا دائما ان لا يكون بل ربما كانت وربما لم تكن كما قد تبين لك في المثالين اما الاول منهما فكانت
الغاية منهما واحدة واما الثاني فكانت مختلفة والقوة المحركة التي في الاعضاء مبدأ حركة لا محالة والقوة
الشوقية ايضا مبدأ اول لتلك الحركة فانه لا يمكن ان تكون حركة نفسانية لا عن شوق البتة لان الشيء
الذي لا ينبعث اليه القوة ثم تنبعث اليه انبعاثا نفسانيا يكون لشوق نفساني لا محالة قد حدث بعد ما لم يكن
فاذن كل حركة نفسانية فيكون مبدأها الاقرب قوة محركة في عضل الاعضاء ومبدؤها الذي يليه شوق
والشوق كما علم في علم النفس تابع لتخيل او فكر لا محالة فيكون المبدأ الابعد تخيلا او فكرا فاذن ههنا مبادي
للحركة النفسانية منها واجبة باعيانها ضرورة ومنها غير واجبة باعيانها ضرورة والواجبة ضرورة
هي القوى المحركة في الاعضاء والقوة الشوقية وغير الواجبة هي التخيل والفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون
تخيل ولا فكر او فكر ولا تخيل فلكل مبدأ حركة غاية لا محالة والمبدأ الذي لا بد منه في الحركة الارادية
له غاية لا بد منها والمبدأ الاول الذي منه تبتدئ وجود الحركة خالية عن غايته فاذا اتفق ان تطابق المبدأ
الاقرب هو القوة المحركة والمبدآن اللذان بعده اعني الشوقية مع التخيل او الشوقية مع الفكرية لكانت نهاية
الحركة هي الغاية للمبادي كلها وكان ذلك غير عبث لا محالة وان اتفق ان يختلف اعني ان لا يكون ما هو الغاية
الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب ضرورة ان يكون للقوة الشوقية غاية اخرى
بعد الغاية التي في القوة المحركة التي للعضو وذلك لانا قد اوضحنا ان الحركة الارادية لا يكون بلا شوق
فكل ما هو شوق فهو شوق لشيء واذا لم يكن لمنتهى الحركة كان لشيء آخر غيره لا محالة واذا كان ذلك الشيء
يراد لاجله الحركة فيجب ان يكون بعد انتهاء الحركة فكل نهاية ينتهي اليها الحركة او يحصل بعد نهاية الحركة
ويكون الشوق التخيلي او التفكري قد تطابقا عليه فيبين انها غاية ارادية وليست بعبث البتة وكل نهاية
ينتهي اليها الحركة وتكون هي بعينها الغاية المتشوقة التخيلية ولا تكون متشوقة بحسب الفكر فهي التي تسمى العبث
وكل غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدؤها تشوق تخيلي غير فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو
المبدأ لحركة الشوق او التخيل مع طبيعة ومزاج مثل النفس او حركة المريض او التخيل مع خلق او ملكة نفسانية
داعية الى ذلك الفعل بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق سمي ذلك الفعل خرافا والرسم
عبثا وان كان تخيل مع طبيعة مثل النفس سمي ذلك الفعل متسلطا ضروريا او طبيعيا وان كان التخيل مع
خلق او ملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة لان الخلق انما يتقرر باستعمال الافعال فما يكون بعد
الخلق يكون عادة لا محالة وان كانت الغاية التي للقوة المحركة وهي نهاية الحركة موجودة ولم يوجد الغاية
الاخرى التي بعدها وهي نحو ما التشوق وهي غاية التشوق فيسمى ذلك الفعل باطلا لكن حصل في المكان
الذي قدر فيه مضافة الصديق ولم يضافه هناك فيسمى فعله باطلا بالقياس الى القوة المشوقة دون
القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الاولى دون الغاية الثانية واذا تقررت هذه المقدمات فقول
القائل ان العبث فعل من غير غاية البتة هو قول كاذب وقول القائل ايضا ان العبث فعل من غير غاية
البتة هي خير او مظنونة خيرا هو قول كاذب ايضا الاول فان الفعل انما يكون بلا غاية اذا لم يكن له غاية

بالقياس الى ما هو مبدأ حركته لا بالقياس الى ما ليس مبدأ الحركة والى اى شئ اتفق وما مثل
به فى الكتاب من اللعب باللحية فمبدأ حركته القريب هو القوة التى فى العضلة والذى قبله شوق تخيلى
بلا فكر وليس مبدئه فكر البتة فليست فيه غاية فكرية وقد حصلت فيه الغاية التى للشوق التخيلى و
القوة المحركة مبين ان هذا الفعل بحسب مبدئه المحرك منه الى غاية وانه انما لا يتحرك الى غاية
بحسب ما ليس مبدئه المحرك ولا يجب ان يظن ان هذا صدر لا عن شوق تخيلى البتة فان كل فعل نفسانى
كان صدقا لم يكن هناك شوق ما لا محالة وطلب نفسانى وذلك مع تخيل ما الا ان ذلك التخيل ربما كان غير
ثابت بل سريع البطلان او كان ثابتا ولكن لم نشعر به فليس كل من تخيل شيئا يشعر مع ذلك ويحكم انه قد تخيل
وذلك لان التخيل غير الشعور بانه قد تخيل وهذا ظاهر ولو كان كل تخيل يتبعه شعور بالتخيل لذهب الامر
الى غير النهاية واما الثانى فان لا ينبعث هذا الشوق عن ما لا محالة اما عادة واما ضجر عن هيئة وارادة
انتقال الى هيئة اخرى واما حرص من القوى المحركة والمحتمة على ان يتجدد لها فعل تحريك واحساس و
العادة لذيذة والانتقال عن المملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ اعنى بحسب القوة الحيوانية
والتخيلية فان اللذة هى الخير المحسوس والتخيلى والحيوانى بالحقيقة وهى المظنونة خيرا بحسب الخير الانسانى فاذا
كان المبدأ تخيليا حيوانيا فيكون خيرا لا محالة خيرا تخيليا حيوانيا فليس اذن هذا الفعل خاليا عن خير
بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا اى بحسب العقل ثم وراء هذا علل لتخصيص هيئة دون هيئة من الحركات
جزئية لا تنضبط هذا كلام الشفا والى هذا اشار المصنف بقوله واما القوة الحيوانية المحركة فغايتها
الوصول الى المنتهى انما قيد بالحيوانية لان القوة المحركة الفلكية ليست غايتها الوصول الى المنتهى
بل غايتها الدوام على الحركة وهذا هو مراد الشيخ فيما مر من قوله او يدوم عليه الحركة وهو اى
الوصول الى المنتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا كما مر فى المثال الاول وقد لا يكون الوصول الى
المنتهى غاية للشوقية بل يكون لها مرتبة اخرى مترتبة على الوصول الى المنتهى كما مر فى المثال الثانى
وح فان لم يحصل الغاية التى هى للشوقية مع الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة بالقياس الى القوة الشوقية
حيث لم يترتب عليها ما هو غاية لها بالقياس اليها والا اى وان حصلت هو اى تلك الحركة والتذكر
باعتبار الخير اما خير ان كان مبدأ الشوق هو التفكر او عادة ان كان هو التخيل مع خلق وملكة
نفسانية كاللعب باللحية او قصد ضرورى ان كان هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركة
المريض او عبث وجزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شئ آخر اليه فعلى هذا
العبث والجزاف مترادفان وهذا يخالف ما مر فى كلام الشيخ كان هو الفعل الذى يكون نهاية
الحركة فيه غاية لا شوق التخيلى دون الفكرى والجزاف ما يكون امرا آخر غير نهاية الحركة كذلك
وصرح بان ذلك الفعل سمى جزافا ولم يسم عبثا والشارح القديم فطن لذلك ولعله نظر فى
كلام الشيخ فاورد الاقسام على ما يطابق كلام الشيخ الا انه لم ينسب ذلك الى الشيخ ولا الى غيره ثم ما
وبعض ما ذكرنا مخالف فى المتن لكن الصحيح هذا وقال المحشى الشريف بهذه العبارة واعلم ان المذكور
فى المباحث المشرقية والملخص موافق لما فى المتن ومن ثم قيل ان ارادة الشارح انه اصطلح على ما ذكره فلا

فان العبث فى كلام الشيخ مرادف لشوق التخيل دون الفكر

نزاع معه اذ لكل احد ان يصطلح على ما يشاء وان اراد نقل اصطلاح الحكماء فالامام اعرف به منه
فما وجه جزمه بصحة قوله دون غيره وقد ذكر في شرح الملخص ما يؤيد كلام الشارح وهو ان الجزاف
لا يسمى عبثا لكن الامام سماه في هذا الكتاب ايضا عبثا انتهى كلام الشريف وهو موضع تعجب ومنها
ما اورد على اثبات الغايات الطبيعية اما بيان اثباتها لها فهو انا نشاهد في الامور الطبيعية من
قواها وطبايعها تحريكات وتاثيرات متادية الى امور مترتبة عليها ترتب الغاية على ذي الغاية بحيث
يحكم العقل حكما جزميا بان تلك التحريكات انما كانت لاجل الامور المتادية هي اليها وانعنى با
الغاية الا ما لاجله تحرك الشيء كما مر وذلك اعني تادي تلك التحريكات الى تلك الامور تادي
ذي الغاية الى الغاية ظاهر جدا لمن تامل فيها حق التامل الا ترى انه لا ينبت من حبة البر الا البر
ومن حبة الشعير الا الشعير ولا يلد من نطفة الانسان غير الانسان ومن نطفة الحمار غير الحمار
الى غير ذلك على سبيل اللزوم والدوام بحيث لا تتخلف الا لمانع وليس ذلك الا لقوة مودعة في
حبة البر مثلا متوجهة تحريكاتها نحو حصول البر فيترتب عليها ذلك حيث لا عايق عنه هذا هو بيان
اثبات الغاية للطبيعة على سبيل الاجمال وسيظهر لك في تضاعيف ما يورد في دفع الشكوك بيانه
على وجه التفصيل واما تقرير الشك الموارد عليه فهو انه لا يمكن ان يكون لتحريكات الطبيعة غاية
لوجوه الاول ان الغاية يجب ان تكون بوجودها الذهني علة لفاعلية الفاعل كما مر والطبيعة لا
شعور لها ليكون للغاية وجود ذهني عندها ولا روية لها ليمكنها ارتياد غاية دون غاية واختيارها
والجواب عنه ان صور الغايات في الحركات الطبيعية ووجوداتها الذهنية انما هي عند مبدأ اجل
واعلى من الطبيعة لا عند الطبيعة وان كانت هي مباشرة للتحريك لكونها مسخرة لمبدأ اخر هو فيها
وصورة الغاية انما يجب كونها عند الفاعل المباشر اذا لم يكن مسخرا لغيره واما اذا كان المبدأ
في الحقيقة هو غيره على سبيل التسخير اياه فيكفي كون الصورة عند المسخر اياه فانه قد جعله بحيث يتادى
تحريكه الى غاية على ان كون صورة الغاية عند الفاعل لا يجب ان يكون على سبيل الشعور النفساني بل يكفي
ان يكون على سبيل الاقتضاء الجبلي وقد ذهبوا الى ان للطبيعة جبليا طبيعيا تسخريا الى كمالاتها
وغاياتها وهو الذي يقتضي حركتها اليها وان لم يكن لها شعور نفساني بها صرح بذلك الشيخ في
طبيعيات الشفا والى هذا اشار في الهيات الشفا بقوله ويشبه ان تكون الامور الطبيعية صورها عند
العلل المتقدمة للطبيعة بنوع وعند الطبيعة على سبيل التسخير بنوع انتهى واما الروية فقال الشيخ
في طبيعيات الشفا في جواب ذلك ان الروية ليست لتجعل الفعل ذا غاية بل لتعين الفعل الذي نحن
من بين سائر الافعال الجائز اختيارها لكل واحد غاية تخصه فالروية لاجل تخصيص الفعل لا لجعله
ذا غاية ولو كانت النفس مسلمة عن النوازع المختلفة والمعارضات المتفننة لكان يصدر عنها فعل
متشابه على نهج واحد من غير روية وان شئت ان تستظهر في هذا الباب فتامل حال الصناعة
فان الصناعة لا يشك في انها لغاية واذا صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى الروية وصارت
بحيث اذا حضرت الروية تعذرت وتبلد الماهر فيها عن النفاذ فيما يزاوله كمن يكتب ويضرب بالعود

فانه اذا اخذ يروي في اختيار حرف حرفا ونغمة نغمة واراد ان يقف على عددها تبلد وتعطل وانما
تستقر على نهج واحد فيما يفعله بلا روية في كل واحد مما يتمرن فيه وان كان ابتداء ذلك الفعل
وقصده انما وقع بالروية واما المبني على ذلك الاول والابتداء فلا يروي فيه وكان حال اعضائه
الزاق بها بعضه ومبادرة اليد الى حك العضو المستحك من غير فكر ولا روية ولا استحضار الصورة ما
يفعله في الخيال واوضح من هذه القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا اختيارا تحركه فليس تحريكه
بالذات وبلا واسطة بل انما يحرك بالحقيقة العصل والوتر فيتبعه تحريك ذلك العضو والنفس لا تشعر
بتحريكها العضلة مع ان ذلك الفعل اختياري واولى انتهى فتدبر فيه جدا يفعل انه والثاني ان الغرض
الطبيعية لا تنتهي الى حد يقف عنده كما في الكون والفساد فانه لا غاية لهما يقفان عندها لان بعد كل كائن
كائنا الى ما لا يتناهى والغاية يجب ان يقف عندها تحريك العلة الفاعلية وقد اجاب الشيخ عنه في الباب
الشفا بالفرق بين الغاية بالذات وبين الغرض الذي هو احد الغايات بالعرض قال والفرق بينهما
ان الغاية بالذات هي الغاية التي تطلب لذاتها والغرض احد ثلثة امور اما امر لا بد من وجوده حتى
يوجد الغاية على انه علة للغاية بوجه مثل صلابة الحديد حتى يتم القطع به واما امر لا بد من وجوده حتى
يوجد الغاية لا على انه علة للغاية بل على انه لازم للعلة مثل انه لا بد من جسم ادكن حتى يتم القطع
وانما لم يكن بد من جسم ادكن لا لدكنه لكن لانه كان لازما للحديد الذي لا بد منه واما امر لا بد من
وجوده لا لانه علة الغاية بنفسها مثل ان العلة الغائية في امر التزويج مثلا التوليد ثم التوليد
يتبعه حب الولد ويلزمه لا ان التزويج كان لاجله فهذه كلها غايات بالعرض الغرضي لا العرض
الاتفاقي ثم قال فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي بغايات ذاتية في الطبيعة
لكن الغاية الذاتية هي مثلا ان يوجد الجوهر الذي هو الانسان والفرس والنخلة وان يكون هذا الوجود
وجودا ثابتا وكان هذا ممتنعا في الشخص الواحد المشار اليه لان كل كائن يلزمه ضرورة الفساد
الكائنات من الحيوان الجسمانية ولما امتنع في الشخص استبقي بالنوع فالغرض الاول اذن هو بقاء الطبيعة
الانسانية مثلا وغيرها وشخص منتشر غير معين وهو العلة التامة لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد
لكن هذا الواحد لا بد في حصوله باقيا من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهي
الاشخاص بالعدد غرضا على معنى الغرضي من القسم الاول لا على انه غرض بنفسه لانه لو امكن ان
يبقى الانسان دائما كما تبقى الشمس والقمر لما احتيج الى التوليد والتكاثر بالنسل على انه وان سلمنا
ان الغرض لا تناهي الاشخاص كان لا تناهي الاشخاص معنى غير معنى كل شخص شخص وانما يذهب بلا نهاية
شخص بعد شخص لا لاتناه بعد لا تناه فاذن الغاية بالحقيقة ههنا موجودة وهي وجود شخص منتشر
اولا تناهي الاشخاص ثم الشخص الذي يؤدي الى شخص اخر الى ثالث والى رابع ليس هو بعينه غاية للطبيعة الاول
الكلية بل للطبيعة الجزئية فاذن هي غاية للطبيعة الجزئية فليس غيرها بعدها غرضا وغاية لتلك
الطبيعة الجزئية التي هي غايتها واعني بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة بالتدبير بالشخص الواحد
واعني بالطبيعة الكلية القوة الفائضة في مجموع السماويات كشيء واحد والمدبرة لكليته ما في الكون

انتهى

انتهى كلام الشفا الثالث انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل شئ لما كانت التشويهات والزوائد والموت
في الطبيعة البتة فان في هذه الاحوال ليست بمقصد ولو كان تادى الاسباب الى مسبباتها على الدوام
او الاكثرية يقتضي ان يكون المتادى اليه غاية لتلك الاسباب كان كل ما يتادى اليه الطبيعة على الدوام او
الاكثرية غاية فكان جميع ما ذكرنا وغير ذلك كالهرم والذبول والفساد مما يتادى الطبيعة اليها غايات
للطبيعة وفساده ظاهر وقد اجاب الشيخ عن ذلك في طبيعيات الشفا بقوله واما تحدث التشويهات وما
يجري مجراها فان بعضها هو نقص وقبح وقصور عن المجرى الطبيعي وبعضها زيادة وما كان نقصا وقبحا
فهو عدم فعل لعصيان المادة ونحن لم نضمن ان الطبيعة يمكنها ان تحرك كل مادة الى الغاية ولا ضمنا
ان لا عدما افعالها غايات بل انما ضمنا ان افعالها في المواد الطبيعية المطيعة التي لها هي الغايات و
هذا لا يزاحم ذلك والموت والذبول هو لفصل الطبيعة البدنية عن الزام المادة صورتها وحفظها
اياها عليها بادخال بدل ما يتحلل ونظام الذبول ليس ايضا غير متادى الى غاية البتة فان لنظام
الذبول سببا غير الطبيعة الموكلة بالبدن وذلك السبب هو الحرارة وسببا هو الطبيعة ولكن لكل مدة باقية
فان الاستمداد منه اخيرا يقع اقل من الاستمداد منه بدايا لتحلل تذكر في العلوم الجزئية فيكون ذلك لا
بالعرض سببا لنظام الذبول فاذن الذبول من حيث هو ذو نظام ومتوجه الى غاية فهو فعل الطبيعة وان
لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم نضمن ان كل حال للامور الطبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة التي فيها
بل قلنا ان كل طبيعة يفعل فعلها فانما يفعله لغاية لها واما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها والموت
والتحليل والذبول وكل ذلك وان لم يكن غاية نافعة بالقياس الى بدن زيد فهو غاية واجبة في نظام
الكل وقد اومانا الى ذلك فيما سلف وعلمك بحال النفس ينبهك على غاية في الموت واجبة وغايات في
تناسب الضعف واجبة واما الزيادات فهي ايضا كائنة لغاية ما فان المادة اذا فضلت حركة الطبيعة
فضلها الى الصورة التي تستحقها بالاستعداد الذي فيها ولا تعطلها فيكون فعل الطبيعة فيها لغاية
وان كان المستدعي الى تلك الغاية اتفاق سبب غير طبيعي انتهى الرابع انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل
شئ فالسؤال الثابت في ذلك الشئ نفسه وانه لم فعل في الطبيعة على ما هو عليه وتستمر المطالبة الى
غير النهاية واجاب عنه الشيخ بانه ليس اذا كان للحركة غاية وللفعل غاية وجب ان تكون لكل غاية غاية
وان لا تقف المسئلة عن لم فان الغاية في الحقيقة تكون مقصودة لذاتها وساير الاشياء تقصد لها
وما يقصد لاجل شئ اخر فحري ان يسئل عنه باللم المقتضي للحيلولة بالغاية واما ما يقصد لذاته فانه
لا يليق به السؤال عن انه لم قصد لهذا لا يقال لم طلبت الصحة ولم طلبت الخبز ولم هربت عن المرض و
نفرت عن السم ولو كانت الحركة والاحالة تقتضي الغاية لانها موجودة او لانها غاية لكان وجب ان يكون
لكل غاية غاية لكنها تقتضي ذلك من حيث هنالك زوال وتجدد صادر عن سبب طبيعي او ارادي
الخامس انه لا نم ان ما يظن كونه مترتبا على فعل الطبيعة ومتادى الطبيعة اليه يكون فعل الطبيعة
ويكون للطبيعة فعل متادى اليه بل انما هو من ضرورة المادة فان قوما من القدماء على ما يأتي
انفا جعلوا حصول المادة بالاتفاق وتصورها بصورها بالضرورة لا لغاية مثلا قالوا ان الشتاء

لم تستحل لتقطع ولا الاضراس جعلت عريضة لتطحن بل اتفق ان حصلت هناك مادة لا تقبل الا هذه
الصورة واتفقت ان كانت هذه الصورة نافعة في مصالح البقاء وكذلك الحكم في سائر الامور الطبيعية
التي اتفقت ان تحدث على وجه يتضمن المصلحة فلم لم تنسب الى الاتفاق والى ضرورة المادة بل ظن انها
انما تصدر عن فاعل يفعل لاجل شيء ولو كان كذلك لما كان الا ابدا دائما لا يختلف وهذا كالمطر الذي
نعلم يقينا انه كائن لضرورة المادة لان الشمس اذا بخرت فتخلص البخار الى الجو البارد فصار ماء ثقيلا
فينزل ضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فظن ان الامطار مقصودة في الطبيعة لتلك المصالح ولم
يلتفت الى افسادها للبيادر واجاب عنه الشيخ في طبيعيات الشفاء بقوله والذي يجب ان نقول به في هذا
الباب نعتقده هو انه لا كثير هناك فيه الان في ان للاتفاق مدخلا في تكون الامور الطبيعية وذلك
بالقياس الى افرادها فانه ليس حصول هذه المادة عند هذا الجزء من الارض ولا حصول هذه الحبة من البر
في هذه البقعة من الارض ولا حصول هذه النطفة في هذه الرحم امرا دائما ولا امرا اكثريا بل اتفاقي نعم ما
يجري مجراه اتفاقي ولنعمق النظر في مثل تكون السنبلة عن البرة باستعداد المادة من الارض والجنين
عن النطفة باستعداد المادة من الرحم هل يعد ذلك بالاتفاق فنجده ليس باتفاق بل امر توجبه الطبيعة
وتستدعيه قوة وكذلك لنساعد ايضا على قولهم ان المادة التي للشيء لا تقبل الا هذه الصورة
لكنا نعلم انها انما لم يحصل لهذه المادة هذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة بل حصلت هذه
المادة لهذه الصورة لانها لا تقبل الا هذه الصورة فانه ليس البيت انما رتب فيه الحجر وطفاء الخشب
لان الحجر اثقل والخشب اخف بل هناك صنعة صانع لم يصلح الا ان يكون بسبب وادما تفعله هذه النسبة
فحملها على هذه النسبة والتامل الصادق يظهر صدق ما قلناه وهو ان البقعة الواحدة اذا سقط
فيها حبة بر انبتت سنبلة بر او حبة شعير انبتت سنبلة شعير ويستحيل ان يقال ان الاجزاء الارضية
والمائية تتحرك بذاتها وتنفذ في جوهر البرة وتربيه فانه سيظهر ان تحركها عن مواضعها ليس
بذاتها والحركات التي لذاتها معلومة فيجب ان يكون تحركها انما هو لجذب قوي متمكنة في الحبات جاذبة
باذن الله تعالى ثم لا يخلو اما ان تكون في تلك البقعة اجزاء تصلح لتكون البر واخرى صالحة لتكون
الشعير او تكون الصالح لتكون البر صالحا لتكون الشعير فان كان الصالح لهما اجزاء واحدة فقط
فقد سقطت الضرورة المنسوبة الى المادة ورجع الامر الى ان الصورة طارئة على المادة من مصور
يخصها بتلك الصورة طارئة على المادة من مصور يخصها بتلك الصورة ويحركها الى تلك الصورة
وانه دائما او في اكثر الامر يفعل ذلك فقد بان ان ما كان كذلك فهو فعل يصدر عن ذات الامر متوجها
اليه دائما فلا يتفاق واما اكثري فيتفاق وهذا هو مرادنا بالغاية في الامور الطبيعية وان كانت
الاجزاء مختلفة فلنا سببا بين القوة التي في البرة وبين تلك المادة ما يجذب تلك المادة بعينها و
يحركها الى خير مخصوص في الدوام او الاكثر فهناك يكسبها صورة ما فتكون نفس القوة التي في البرة
تحرك بذاتها هذه المادة الى تلك الصورة من الجوهر والكيف والشكل والاين ولا يكون ذلك لضرورة
المادة وان كان لا بد من ان تكون المادة على تلك الصفة لتنتقل الى تلك الصورة فلنضح ان طباع تلك

فصل

صالحة لهذه الصورة او غير قابلة لغيرها مثلا فهل يبان يكون انتقالها الى حيث تكتسب هذه الصورة
بعدما لم يكن لها ليس لضرورة فيها بل عن سبب اخر يحركها اليه فيحصل لها ما هي صالحة لقبوله ولا تصلح
لقبول غيره فبين من هذا كله ان تحركات الطبيعة للمواد هي على سبيل تصدر طبيعي منها الى حد محدود وان
ذلك مستمر على النظام او على الاكثر وذلك ما نسميه بلفظ الغاية ثم الظاهر ان الغايات الصادرة عن
الطبيعة في حال ما تكون الطبيعة غير مخاصمة ولا معوقة كلها خيرات وكمالات وانه اذا تادت الى غاية
ضارة كان ذلك التادي ليس عنها دائما ولا اكثريا بل في حال تعقد النفس منها فيها سببا عارضا فوق
ما اذا اصاب هذا الغسل حتى في وسخ ما اذا اصاب هذه المادة حتى اسقطت واذا كان كذلك فالطبيعة تحرك
لاجل الخيرية وليس هذا في نشو الحيوان والنبات فقط بل وفي حركات الاجرام البسيطة واضالها التي تصدر
عنها بالطبع فانها تخرج نحو غايات تتوجه اليها دائما ما لم يعق توجها على نظام محدود ولا يخرج عنه
الا بسبب معارض وكذلك الالهامات التي للانفس الحيوانية النباتية والنابتة والمدخرة فانها تشبه
الامور الطبيعية وهي لغايات انتهى كلام الشيخ والجميع ما ذكرنا من اثبات الغايات للطبيعيات ودفع
الشكوك عنها شاهد المصنف بقوله واثبتوا للطبيعيات غايات وفيها شبهة البحث والاتفاق وتقريرها
ان ههنا امورا اتفاقية لا سبب لها يتادى اليها لتكون فيه غاية مترتبة عليه ذلك كمن يحفر بئرا في الارض
لماء او بناء فيعثر فيها على كنز لم يكن غالبا يكون فيها ولم يكن حافرها لاجله فهذا العثور على الكنز
لا سبب له لا ارادي ولا طبيعي لا اقترانا فانه ليس هناك فعل طبيعي يمكن ان يكون سببا للعثور على
الكنز ولا ارادي مقصود والفعل الارادي الذي هناك اعني الحفر لم يكن لاجل العثور بل لامر اخر و
الاسباب منحصرة في هذه الثلثة فليس العثور على الكنز غاية لسبب من الاسباب بل هو امر اتفق وكان من
يزلق عن شفير بئر يقع فيها فانه ليس لهذا الوقوع في البئر سبب من الاسباب ومثل هذين الامرين كثير
جدا بل اكثر ما يجري في العالم من هذا القبيل فظهر انه لا يجب ان يكون لكل فعل يحدث سبب وان يكون
كل ما يتجدد غاية لفعل ونقل الشيخ في طبيعيات الشفاء ان جماعة من الاوائل عظموا امر البخت والاتفاق جدا
ففرقة كذبت بمقر الطبيعيين شيعة جعلوا كون العالم بالبخت والاتفاق وانكروا ان يكون له صانع اصلا
وزعموا ان مبادي الكل اجرام صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد وهي مشتتة
في خلاء غير متناه وان جوهرها في طباعها جوهر متشاكل وباشكالها يختلف وانها دائمة الحركة
في الخلاء فيتفق ان يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة فيكون منها عالم وان في الوجود عوالم مثل
هذا العالم غير متناهية بالعدد مترتبة في خلاء غير متناه لكن مع ذلك يرون ان الامور الخيرية
مثل الحيوان والنبات كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى كالدهرية ومن جرى مجراه لم يعتدوا
على ان يجعلوا العالم بكليته كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن المبادي الاطقية
بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيئة اجتماعية على نمط يصلح للبقاء والنسل بقي ونسل وما اتفق
ان لم يكن كذلك لم يبق وفرقة اخرى لم يجعلوا الامور الاتفاقية واقعة بلا سبب ولم يجوزوا الكون
بلا علة لكنهم جعلوا نفس البخت والاتفاق من الاسباب التي تولد بها الاشياء وقالوا ان البخت

الاتفاق سبب الهي مستور يرتفع عن ان يدركه العقول حتى ان بعض من يرى هذا الرأي اجل البحث
عن الشيء الذي يتقرب اليه الى الله بعبادته وامر فيه له هيكل واتخذ باسمه صنم يتعبد على نحو ما يعبد
الاصنام عليه وبازائهم طائفة انكرت ان يكون للبخت والاتفاق مدخل في العلل بل انكرت ان يكون لهما
معنى في الوجود وقالت انه من المحال ان نجد للاشياء اسبابا موجبة ونشاهدها فنعدل ونعزلها عن
ان تكون علل ونرتاد لها علل مجهولة من البخت والاتفاق فان الحافر بئرا اذا عثر على كنز جزم
اهل الغباوة القول بان البخت السعيد قد لحقه وان زلق فيها فانكسر رجله جزموا القول بان
البخت الشقي قد لحقه ولم يلحقه هناك بخت البتة بل كل من يحفر بئرا الى الدفين بناله ومن يميل الى
زلق في شفير يزلق عنه ويقولون ان فلانا لما خرج الى السوق ليقعد في دكانه لحق عزمه الظفر
بحفر فذلك من فعل البخت وليس كذلك بل ذلك لانه قد توجه الى مكان يعزمه وله حتى يعرفه قالوا و
ليس ان كان غايته في خروجه غير هذه الغاية يجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا حقيقيا للظفر
بالغريم فانه يجوز ان يكون لفعل واحد غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكنه يعرض ان يجعل
المستعمل لذلك الفعل احدى تلك الغايات غاية فتعطل الاخرى بوضعه لا في نفس الامر وهو في
نفس الامر غاية يصلح ان ينتهي اليها غاية ويرفض ما سواها اليس لو كان هذا الانسان شاعرا بمكان
الغريم هناك فخرج يروم فيه فظفر به لم يقل ان ذلك واقع منه بالبخت بل قيل لما عداه انه بالبخت
والاتفاق فيرى ان جعله احد الامور التي يؤدي اليها خروجه غاية يصرف الخروج عن ان يكون في
نفسه سببا لما هو سببه كيف يظن ان ذلك يتغير بجعل جاعل وهذا المذهب في ابطال الاتفاق
اصلا ليس بشيء لانه ليس اذا وجد لكل شيء سبب لم يكن للاتفاق وجود بل السبب الموجود للشيء
الذي لا يوجبه على الدوام والاكثر هو السبب الاتفاقي في نفسه من حيث هو كذلك وقوله قد يكون
لشيء واحد غايات كثيرة مغالطة باشتراك اسم الغاية فان الغاية يقال لما ينتهي اليه الشيء
كيف كان ويقال لما يقصد بالفعل والمراد بالغاية هو هذا وقوله ان الجعل لا يغير الحال في
هذا الباب غير مسلم الا ترى ان الجعل يجعل الامر في احدهما اكثريا وفي الاخر اقليا فان الشاعر بقاء
الغريم الخارج اليه ليظفر به من حيث هو كذلك فانه في اكثر الاحوال يظفر به وغير الشاعر الخارج الى الدكان
من حيث هو كذلك فانه ليس في اكثر الامر يظفر بغريمه فاذا كان الجعل المختلف يختلف له حكم الامر في
اكثريته وغير اكثريته فكذلك يختلف له حكم الامر في انه اتفاقي او غير اتفاقي بل الجواب الحق عن شبهة
الاتفاق ان يقال ان الامور منها ما هي دائمة ومنها ما هي في اكثر الامر مثل ان النار في اكثر الامر
تحرق الحطب اذا لاقته وان الخارج من بيته الى بستانه في اكثر الامر يصل اليه ومنها ما ليس دائما
ولا في اكثر الامر والامور الاكثرية اذا كانت فكونها لا يخلو اما ان يكون عن اطراد في طبيعة السبب الى
وحده او لا يكون كذلك فان لم يكن كذلك فاما ان يحتاج السبب الى شريك او شرط او زوال مانع او لا يحتاج
فان لم يكن يحتاج فكونها عن السبب ليس اولى من لا كونها اذ ليس فيه وحده ولا مع ما يقارنه مما
ما يرجح الكون على اللاكون فكون هذا الشيء عن الشيء ليس اولا من لا كونه فلا يكون كائنا على الاكثر فان

ان لم

ان لم يحتج الى ما يقاومه من الامور المذكورة يجب ان يكون مطردا منفسخا الا ان يعوق عائق
يعارض معارض لمعارضة ما يخالف في الاقل يجب ذلك انه اذا لم يعق عائق وسلمت طبيعته ان يستمر الى
ما ينحوه فح يكون الفرق بين الدائم والاكثري ان الدائم لا يعاضده معارض البتة وان الاكثري يعاضده
ويتبع ذلك ان الاكثري يشترط دفع المانع واما الحاق المعارض يكون دائما وذلك في الامور الطبيعية
ظاهر وفي الامور الارادية ايضا فان الارادة اذا صحت وتمت وامنت الاعضاء المحركة والطاعة ولم
يقع سبب مانع او سبب ناقض للغرض وكان المقصود من شانه ان يوصل اليه فبين انه يستحيل ان لا يوصل
اليه واذا كان الدائم من حيث هو دائم لا يبقى انه كائن بالبخت فالاكثري ايضا لا يبقى انه كائن بالبخت
فانه من جنسه وفي حكمه نعم اذا عورض فصرف فربما قيل ان انصرافه عن وجهه كائن بالبخت وبالاتفاق
وقد بقي ما يكون بالتساوي وما يكون على الاقل والاقل لا شك انه مما يبقى انه كائن بالبخت والاتفاق
واما ما يكون بالتساوي فقال الشيخ في طبيعيات الشفا ان الامر مشتبه فيه وان متاخري المشائين قد شرطوا
ان ما يكون بالبخت والاتفاق فانما يكون في الامور الاقلية الكون عن اسبابها والذي رسم لهم هذا
المنهج يعني ارسطاطاليس لم يشترط ذلك بل اشترط ان لا يكون دائما ولا اكثريا وانما دعى المتاخرين الى
ان جعلوا الاتفاق متعلقا بالامور الاقلية دون المتساوية صورة الحال في الامور الارادية فان هؤلاء
المتاخرين يقولون ان الاكل واللا اكل والمشي واللا مشي وما اشبه ذلك هي من الامور المتساوية الصدور
عن مباديها ثم اذا مشى ماش واكل اكل بارادته لم يقل انه اتفق ذلك واما نحن فلا نستصوب زيادة
اشتراط على ما اشترطه معلمهم نبين بطلان قولهم بشيء يسير وهو ان الشيء الواحد قد يكون بقياس او
اعتبار اكثريا بل واجبا وبقياس اخر واعتبار اخر متساويا بل الاقل اذا اشترطت فيه شرائط واعتبرت
احوال صار واجبا مثل ان يشترط ان المادة في كون كف الجنين فضلت عن المصروف منها الى الاصابع
الخمس والقوة الالهية الفائضة في الاجنة مصادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية لصورة مستحقة
وهي اذا صادفت ذلك لم يبطلها عنها فح هناك ان يخلق اصبع زائدة فيكون هذا الباب ان كان قليلا نادرا
بالقياس الى الطبيعة الكلية فليس قليلا نادرا بالقياس الى الاسباب التي ذكرناها فهو واجب ولعل
الاستقصاء في البحث يبين لنا ان الشيء ما لم يجب ان يوجد من اسبابه ولم يخرج عن طبيعة الامكان
لم يوجد عنها ولكن بيان هذا وامثاله مؤخر الى الفلسفة الاولى فاذا كان الامر على هذا فغير بعيد ان تكون
طبيعة واحدة بالقياس الى شيء اكثرية وبالقياس الى شيء اخر متساوية فان البعد ما بين الاكثري
والمتساوي اقرب من البعد ما بين الواجب والاقل ثم الاكل والمشي اذا قيسا الى الارادة وفرضت الارادة
حاصلة خرجا عن حد الامكان المتساوي الى الاكثري واذا خرجا من ذلك لم يصح البتة ان يقال انهما اتفقا
او كانا بالبخت والاتفاق واما اذا لم يضافا الى الارادة ونظر اليهما نفسيهما في وقت متساوي كون
الاكل ولا كونه فصحيح ان يقال دخلت عليه فاتفق ان كان ياكل وذلك بالقياس الى الدخول لا الى الارادة
وكذلك قول القائل صادفته واتفق ان كان يمشي ولقيته واتفق ان كان قاعدا فان هذا كله متعارف
مقبول ومع ذلك صحيح وبالجملة اذا كان الكائن في نفسه غير مطمع ولا متوقع او ليس دائما ولا اكثريا فهما

ان يقال السبب المؤدي اليه انه اتفاق او بخت وذلك اذا كان من شانه ان يؤدي اليه وليس مؤديا
اليه لا دائما ولا اكثريا واما اذا لم يكن مؤديا اليه البتة ولا موجبا له مثل قعود فلان عند كسوف
القمر فلا يقال ان قعود فلان اتفاق ان كان سببا للكسوف بل يصلح ان يقال اتفاق ان كان معه فيكون القعود
لا سببا للكسوف بل سببا بالعرض للكون مع الكسوف وليس الكون مع الكسوف وبالجملة اذا كان الشيء ليس من
شانه ان يؤدي الى الشيء البتة فليس سببا اتفاقيا له وانما يكون سببا اتفاقيا له اذا كان من شانه ان
يؤدي اليه دائما وليس ولا في اكثر الامر حتى لو فطن الفاعل بما يجري عليه حركات الكل وصح ان يريد بحركاته
يصح ان يجعله غاية كما لو فطن الخارج الى السوق ان الغريم في الطريق يصح ان يجعله غاية وكان حينئذ خارجا
عن هذا التساوي والا فلي لان الخروج من الغارة بحصول الغريم في طريق جهة مخرجه تؤدي في اكثر الامر
الى مصادفته واما خروج الغير الغارة من حيث هو غير غارة فربما ادى وربما لم يؤد وانما يكون
اتفاقيا بالقياس الى الخروج لا بشرط زائد ويكون غير اتفاقي بالاضافة الى الخروج بشرط زائد
ويتبين من هذا ان الاسباب الاتفاقية يكون حيث يكون اجل شيء الا انها اسباب فاعلية لها بالعرض
الغايات غايات بالعرض فهي داخلة في جملة الاسباب التي بالعرض فالاتفاق سبب من الامور الطبيعية
والارادية بالعرض ليس دائما الايجاب ولا اكثريا لا ايجاب هو فيما يكون من اجل شيء ليس له سبب او جميع
بالذات وقد يعرض امور لا تقصد ليست بالاتفاق مثل تخطيط القدم على الارض عند الخروج
الى اخذ الغريم فان ذلك وان لم يقصد فضروري في المقصود لكن لقائل ان يقول انا ربما قلنا ان كان
كذا كان بالاتفاق وان كان الامر اكثريا كقول القائل ان فلانا قصدته لحاجة كذا فاتفق ان وجدته
في البيت ولا يمنعه عن هذا القول كون زيد في اكثر الامر في البيت والجواب ان هذا القائل انما
يقول ذلك لا بحسب الامر في نفسه بل بحسب اعتقاده فيه فانه اذا كان غالب ظنه ان زيدا ينبغي ان يكون في
البيت فلا يقول ان ذلك اتفق بل ان لم يجده يقول ان ذلك اتفق ولكن انما يقول هذا اذا كان
يتساوى عنده في ظنه في ذلك الوقت وفي تلك الحال انه كائن في البيت او غير كائن فيكون ظنه في ذلك
الوقت يحكم بالتساوي دون الاكثري والواجب وان كان بالقياس الى الوقت المطلق اكثريا وقد يكثر
في كثير من الامور الطبيعية النادرة الوجود مثل ان الذهب الثابت على نزر من الاوزان او
الياقوتة المجاوزة للمقدار المعهود انه موجد بالاتفاق لانه اقلي وليس كذلك فان كون الشيء في الاقل
انما يدخل الشيء في الاتفاق لا اذا قيس الى الوجود المطلق بل اذا قيس الى السبب الفاعل له فكان
وجوده عنده اقليا والسبب الفاعل لهذا الذهب والياقوت انما صدر عنه ذلك لقوته ولوجدان المادة
الوافرة واذا كان كذلك فهذا الفعل عن ذاته دائما او في اكثر الامر صدر طبيعيا
انتهى كلام الشفاء والحاصل ان السبب قد يكون مستقلا في السببية بذاته غير محتاج الى امر خارج عن ذاته
وح يكون نادبه الى المسبب دائما وقد يكون محتاجا الى شرائط واحوال خارجة عن ذاته وح اما
ان يكون حصول تلك الشرائط والاحوال معه دائما فيكون نادبه ايضا دائما واما ان يكون قد يكون
وقد لا يكون وح اما ان يكون الحصول اكثر من اللاحصول او مساويا له او اقل منه فيكون نادبه منه

هو الكسوف

اقول لم يكون الكسوف بالكسوف

الجعد

اقتضاء الاكثر الاتفاق ان وقته

في الاستعداد

اتفق الظن

انه كان فيقال للسبب المتقدم بذاته والسبب الدائم الحصول مع الشرائط والسبب الاكثري الحصول معها
انها اسباب ذاتية وسببيتها غاية ذاتية وللسبب المتساوي الحصول والاقل الحصول اذا نسب الى
مجموع ذلك السبب والاحوال الحاصلة معه على التساوي او الاقلية انه سبب فحاتي ايضا ومسببيته غاية
ذاتية واذا نسب الى نفس السبب وحده انه سبب اتفاقي ومسببيته غاية اتفاقية فالحفر مثلا بالقياس
الى العثور على الكنز لو اعتبر مع كونه مناوا عن العارف بكون الكنز في موضع ينتهي اليه الحفر ومع
عدم مانع من الوصول اليه كان سببا ذاتيا للعثور والعثور غاية ذاتية له ولو اعتبر مجردا عما ذكرنا كان
سببا اتفاقيا والعثور غاية اتفاقية لكن الحفر المجرد عما ذكرنا لا بد له من غاية ذاتية ككونه للبناء او
للبناء فاذا اتفق ان يكون هناك كنز مدفون يصير سببا للعثور عليه بالعرض لا بالذات فظهر انا لنعثر على
الكنز هناك لم يكن بلا سبب صالح له سببا بالعرض وانه ليس ان العثور على الكنز هناك ليس غاية لسبب صالح
بل هو غاية لسبب بالعرض فالسبب الاتفاقي سببا بالعرض وغايته غاية بالعرض فاندفعت الشبهة بالكلية
وظهر ايضا بطلان رأي من رأى كون العلة اما بالاتفاق وانكر الصانع وذلك لان ما بالعرض
مسبوق لا محالة بما بالذات فتفطن واما قول من قال ان الاتفاق سبب لحق مستور فلا اراه بعيدا
غاية البعد قد ذكرنا تأويله في كتابنا المسمى بالكلمة الطيبة فقوله وكذا اثبتوا للاتفاقيات اي اثبتوا
للاسباب الاتفاقية غايات اشارة الى ما ذكرنا من الشبهة مع دفعها **المسئلة السابعة** في اقسام
احوال العلل الاربع على ما قال والعلة مطلقا اي سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية وقد يقال
لكل ما يتقدم له علة سواء كان مما يصدق عليه التعريف المذكور اولا وذلك لان بعض الاقسام المذكورة
منها لا يصدق عليه التعريف المذكور كالعلة العرضية وهذا ليس بشيء لان العلة العرضية وهذا ليس بشيء
كما يقال انها علة بالعرض يقال انها يصدر عنها الشيء بالعرض وما ذكرنا هو المطابق لكلام الشيخ في طبيعيات
الشفاء قد تكون بسيطة وقد تكون مركبة فالفاعلية البسيطة كطبائع العناصر والمركبة ان يكون صدور
الفعل عن عدة قوى اما متفقة النوع كعدة بحركون السفينة او مختلفة النوع كالمجموع الكائن عن
القوة الجاذبة والحاسة وكالعقل والصورة بالنسبة الى الهيولى والمادية البسيطة كهيولى العناصر
والمركبة كالعناصر للنبات والصورية البسيطة كصور العناصر والمركبة كصور المواليد والغائية البسيطة
كالشبع للاكل والمركبة كالجمال وقيل العقل للبن الحرير وايضا اما بالقوة او بالفعل فالفاعل
بالقوة كالنار بالقياس الى ما لم تشتعل فيه مع صحة اشتعالها فيه وبالفعل كالنار بالقياس الى
ما اشتعلت فيه والمادة بالقوة كالنطفة للجنين وبالفعل كبدن الانسان لصورته والصورة بالقوة
كصورة النطفة لبدن الجنين وبالفعل كصورة الانسان لبدن الانسان والغاية بالقوة
كلقاء الحبيب للمتحرك اليه حين يتحرك وبالفعل كهو بعد انتهاء الحركة وايضا اما كلية او جزئية
فالفاعل الكلي ما يكون غير مواز لما باز ائه من المعلول بل اعم كالطبيب لهذا العلاج والجزئي كهذا
الطبيب لهذا العلاج او كالطبيب للعلاج قال الشيخ واما الجزئي فاما العلة الشخصية لمعلول
شخصي او العلة النوعية لمعلول نوعي مساو له في مرتبة العموم والخصوص ومثل بالمثالين المذكورين

وعلى هذا القياس فالمادة الكلية كالخشب لهذا الكرسي والجزئية كهذا الخشب لهذا الكرسي والصورة الكلية
كصورة الكرسي لخشب هذا الكرسي والجزئية كصورة هذا الكرسي لخشب هذا الكرسي والغاية الكلية كانتفاء
زيد من الظالم وكملك الجلوس على هذا السرير والجزئية كانتفائه من غريمه فلان وكهذا الجلوس على هذا
السرير وايضا اما ذاتية او عرضية اي بالذات او بالعرض اما الفاعل بالذات فهو مثل الطبيب اذا
عالج والنار اذا اسخنت وهو ان تكون العلة مبدأ لذات ذلك الفعل واخذت من حيث هي مبدأ له
والعلة الفاعلية بالعرض ما خالف ذلك وهو على اصناف من ذلك ان يكون الفاعل يفعل فعلا و
يكون ذلك الفعل مزيلا لضد مانع ضده فيقوى الضد الاخر فينسب اليه فعل ضد الاخر مثل التقوية
اذا برد باسهال الصفراء او يكون الفاعل مزيلا لمانع شيئا عن فعله الطبيعي وان لم يكن يوجب المنع
منه مثل مزيل الدغاثة عن هذا فانه يبقى هو فاعل الهضم ومنه ان يكون الشيء الواحد معتبرا باعتبارين
لانه ذو صفات ويكون من حيث له واحدة منها مبدأ بالذات لفعل فلا ينسب اليها بل الى بعض المقارنة
لها كما يقال ان الطبيب يبني اي الموضوع الذي للطب هو بناء فيبني لانه بناء لا لانه طبيب او يوخذ
الموضوع غير مقترن بتلك الصفة فيقال ان الانسان يبني ومن ذلك ان يكون الفاعل بالطبع او الارادة
متوجها الى غاية ما فيبلغها او لا يبلغها لكن يعرض معها غاية اخرى مثل الحجر يشج وانما عرض له
ذلك لانه بذاته يهبط فاتفق ان وقعت هامة في ممر فانه على عليها بثقله فشجها وقد يقال للشيء انه فاعل
بالعرض وان كان ذلك الشيء لم يفعل اصلا الا انه يتفق ان يكون في اكثر الامر يتبع حضوره امر
محمود او محذور فيعرف بذلك فيستحب قربه ان كان يتبعه امر محمود ويتباعد من مبرا ويستحب بعده ان كان
يتبعه امر محذور وتنظر منه ويظن ان حضوره سبب لذلك الخير ولذلك الشر واما المادة بالذات
فهي التي لاجل نفسها يقبل الشيء مثل الدهن للاشتعال واما التي بالعرض فعلى اصناف من ذلك ان يوخذ
المادة مع الصورة المضادة لصورة وتزول بحلولها فتؤذي مع الصورة الزائلة مادة للصورة الحاصلة
كما يقال ان الماء موضوع للهواء والنطفة موضوع للانسان والنطفة ليست موضوعة بما هي نطفة
لان النطفة تبطل عند كون الانسان او يوخذ الموضوع موضوعا مع صورة ليست داخلة في كون الموضوع
موضوعا وان لم يكن ضد للصورة الاخرى المقصودة فيجعل موضوعا مثل قولنا ان الطبيب
يعالج فانه ليس انما يعالج من حيث هو طبيب لكن من حيث هو عليل فالموضوع للعلاج هو العليل
لا الطبيب واما الصورة التي بالذات فكشكل الكرسي للكرسي التي بالعرض فمثل البياض والسواد
لهو ربما كان نافيا في التي بالذات مثل صلابة الخشب لقوله شكل الكرسي وربما كانت الصورة بالعرض
لسبب المجاورة كحركة الساكن في السفينة فانه يقال للساكن في السفينة انه متنقل ومتحرك بالعرض
واما الغاية بالذات فهي التي تنحو الحركة الطبيعية او الارادية لاجل نفسها لا لغيرها مثل الصحة
للدواء والغاية بالعرض على اصناف فمن ذلك ما يقصد لكن لا لاجله مثل دق الدواء لاجل شرب
الدواء وشرب الدواء لاجل الصحة وهذا هو النافع او المظنون نافعا والاول هو الخير او المظنون
خيرا ومن ذلك ما يلزم الغاية او يعرض لها اما ما يلزمه الغاية فمثل الاكل فغايته النفوط وذلك

لازم للغاية لا غاية بل الغاية هي كف الجوع واما ما يعرض للغاية مثل الجمال للرياضة فان
الصحة قد يعرض لها الجمال وليس الجمال هو المقصود بالرياضة ومن ذلك ما يكون الحركة متوجهة
لا اليه فيما وضعها هو مثل اللحية للحجر الحائط ومثل من يرمي طيرا فيصيب انسانا وربما كانت الغاية
الذاتية موجودة معها وربما لم توجد كذا في الشفا والضابط على ما قال المحقق الشريف ان العلة
العرضية بقي باعتبار بين احدهما اقتران شيء بما هو علة حقيقية فان الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية
اقترانا معتبرا لاطلاق اسمها عليه يسمى علة عرضية وثانيهما اقتران شيء ما بالمعلول كذلك فان العلة
بالقياس الى ذلك الشيء المقترن بالمعلول يسمى علة عرضية وايضا اما غاية او خاصة فالفاعل العام
هو الذي يشترك في الانفعال عنه اشياء كثيرة مثل الهواء المغير لاشياء كثيرة والخاص هو الذي
ينفعل عن الواحد منه وحده شيء بعينه مثل الدواء الذي يتناوله فيد والمادة العامة لا تفارق
الكلية وهي مثل الجنس للخاصة والخاصة لا تفارق الجزئية وهو مثل حد الشيء وفصله او خاصته
والغاية العامة كاسهال الصفراء بشرب الترنجبين وبشرب البنفسج ايضا والخاصة مثل لتأذيه
صديقه فلانا كذا في الشفا وقوله وهي مثل الجنس للخاصة اي الصورة العامة كالجنس للصورة
الخاصة كصورة الكرسي مطلقا التي هي جنس لصورة هذا الكرسي وصورة ذلك الكرسي الى غير ذلك
والفرق بين الصورة العامة والفاعل العام مثلا مع كون الفاعل العام ايضا جنسا للفاعل الخاص
فان الهواء المغير مطلقا جنس للهواء المغير لهذا الشيء وذلك الهواء والمغير لذلك الشيء هو ان هذا الهواء
كما انه مغير لهذا الشيء يجوز ان يكون هو بعينه ايضا مغيرا لذلك الشيء بخلاف صورة الكرسي فان صورة
هذا الكرسي لا يجوز ان يكون بعينها صورة لذلك الكرسي فليتدبر جيدا وايضا اما قريبة او بعيدة
فالفاعل القريب هو الذي لا واسطة بينه وبين المعلول مثل الوتر لتحريك الاعضاء والبعيد هو الذي
بينهما واسطة مثل النفس لتحريك الاعضاء والمادة القريبة مثل الاعضاء للبدن والمادة البعيدة
مثل الاخلاط او الاركان له والصورة القريبة مثل التربيع للمربع والبعيد كذي الزاوية له والغاية
القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء ايضا اما مشتركة او خاصة فالفاعل المشترك
كبناء واحد لبيوت كثيرة والخاص كبناء واحد لبيت واحد وكذا في سائر العلل وهذا اعني اعتبار
العلة الى المشتركة والخاصة لم يعتبره الشيخ واعلم ان الفرق بين العلة العامة والمشتركة ظاهر لكن لا فرق
بين الخاصة المقابلة للعامة على ما شرحنا والخاصة المقابلة للمشتركة فيجب تفسير العامة في كلام المصنف
بما هو كالجنس الصناعي مثل الصانع الذي هو كالجنس للبناء والنجار وغيرهما والخاصة المقابلة
لها بما هو كالنوع مثل البناء كما فعله الشارحون وانت خبير بان تخصيص العموم بالجنس يخرج عموم
النوع عن الاعتبار ولكن اعتبار العموم يغني عن اعتبار الاشتراك لان المشترك ايضا عام في التناول
فالعامة تشمل المشتركة ايضا فلا حاجة الى اعتبار المشتركة عليحدة فما اعتبره الشيخ هو الصواب فليتدبر

المسئلة الثامنة في احوال علل وقع فيها اشتباه فيها ان العدد الحادث عدده من جملة
مبادئه فيجب النظر في انه كيف ذلك قال الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفا واما الجسم من جهة ما هو متصور

مثل الخشب للسرير والكرسي وغيرهما والخاصة مثل جسم الانسان بالنسبة الى الصورة والصورة العامة

او مستحيل

او مستكمل او حادث كائن فان له زيادة مبدئ وكونه متغيرا هو غير كونه مستكملا والمفهوم من
كونه حادثا وكائنا هو غير المفهوم من كليهما جميعا فان المفهوم من كونه متغيرا انه كائن بصفة حاصلة
فبطلت وحصلت له صفة اخرى فيكون هناك شئ ثابت هو المتغير وحالة كانت معدومة فوجدت
فبين انه لا بد له من حيث هو متغير من ان يكون له امر قابل لما تغير عنه ولما تغير اليه وصورة حاصلة
وعدم لها كان مع الصورة الزائلة كالثوب الذي اسود والبياض والسواد وقد كان السواد معدوما
اذا كان البياض موجودا والمفهوم من كونه مستكملا هو ان يحدث له امر لم يكن فيه من غير زوال
شئ عنه مثل ان الساكن يتحرك فانه حين ما كان ساكنا لم يكن الا عدما للحركة التي هي موجودة
له بالامكان والقوة فلما تحرك لم يزل عنه الا العدم فقط ومثل اللوح الساذج كتب فيه والمستكمل
لا بد ان يكون له ذات وحدثت فيه صفة وامر حصل فيه وعدم بعده فان العدم شرط في ان يكون
الشئ متغيرا او مستكملا فانه لو لم يكن هناك عدم لاستحال ان يكون مستكملا او متغيرا بل كان يكون
الكمال والصورة حاصلة له دائما فاذن المتغير والمستكمل يحتاج الى ان يكون قبله عدم حتى يتحقق كونه
متغيرا او مستكملا والعدم ليس يحتاج في ان يكون عدما الى ان يحصل له تغير او استكمال فرفع العدم
يوجب رفع المتغير والمستكمل من حيث هو متغير او مستكمل ورفع المتغير والمستكمل لا يوجب رفع العدم
فالعدم من هذا الوجه اقدم فهو مبدأ ان كان كل ما لا بد من وجوده اي وجود كان له مبدأ شئ
اخر من غير انعكاس مبدأ وان كان ذلك لا يكفي في كون شئ مبدأ ولا يكون المبدأ كل ما لا بد من
وجوده لا اي وجود كان بل لا بد من وجوده مع الامر الذي هو له مبدأ من غير تقدم ولا تاخر فليس
العدم مبدأ له ولا فائدة لنا في ان نناقش في التسمية فلنستعمل بدل المبدأ المحتاج اليه من غير انعكاس
فنجد القابل للتغير والاستكمال ونجد العدم ونجد الصورة كلها محتاجة اليه في ان يكون الجسم متغيرا او
مستكملا وهذا يتضح لنا بادنى تامل فالمفهوم من كون الجسم كائنا وحادثا يضطرنا الى اثبات امر حادث
والى عدم سابق واما ان هذا الحادث وهذا الكائن هل يحتاج الى ان يتقدم كونه وحدوثه وجود مركان
مقارنا لعدم الصورة الكائنة ثم فارقه وبطل عنها العدم فهو امر ليس يتبين لنا عن قريب بيان ذلك
بل يجب ان نضعه للطبيعي وضعا ونقنعه بالاستقراء وغيره من عليه في الفلسفة الاولى انتهى كلام الشفاء ظهر
منه ان كون عدم الحادث مبدأ او محتاجا اليه لوجوده انما هو بالذات وعلى الحقيقة لا بمجرد مقارنته
لما هو مبدأ له اعني مادته على راي الحكماء او فاعله على راي المتكلمين من نفي حاجة الحادث الى
سبق مادة على ما مر ليكون من المبادي العرضية على ما قال والعدم للحادث الزماني من المبادي العرضية
اي لكونه مقارنا لما هو فاعل له او مادة له كما عرفت وان كانا متقدمين على المعلول بالزمان لكون
تقدم العدم زمانيا لا محالة وفيه ضعف ان كون المقارنة لما يتقدم بالزمان على المعلول مصححة لاطلاق
العلة والمبدأ بالعرض على المقارن غير ظاهر بل الظاهر عدمه كما لا يخفى على المتامل والاولى على تقدير
كونه مبدأ بالعرض ان يعلل بكونه علة لما هو مقارن للمعلول اعني وصف الحدوث فاذا نسب الى موضوعه
اعني وجود المعلول يكون علة له بالعرض لكن فيه انهم انما عدوه من المبادي للحادث من حيث هو حادث

لا من حيث هو موجود كما مر في كلام الشيخ ومنها ان الفاعل في طرف العدم قد يشتبه فيظن انه غير الفاعل
في طرف الوجود والحق انه هو الفاعل في طرف الوجود لان الفاعل المستجمع لجميع شرائط التاثير ان كان
موجودا كان الاثر موجودا وان كان معدوما كان معدوما واليه اشار بقوله والفاعل في الطرفين
واحد ومنها ان الموضوع كالمادة فان كلا منهما علة مادية فانه قد يشتبه فيتوهم تخصيصها بالمادة فقط
فالحاصل كما قيل ان الموضوع من جملة العلل لكنه مشتبه بالعلة المادية ولذا لم يعده على حدة من اقسام
العلل والتحقيق ان كونه علة مادية ليس مبنيا على التشبيه بل هو من افراد العلة المادية حقيقة كما ظهر
لك من تضاعيف ما سبق ومنها ان افتقار الاثر الى المؤثر انما هو في احد طرفيه الوجود والعدم لا في مهيته
وقد سبق تحقيقه وانما ذكر ههنا لوقوع الاشتباه فيه ومنها ان اسباب المهية غير اسباب الوجود لكون الوجود
زائدا على المهية فاسباب المهية هي المادة والصورة وهما داخلتان فيها واسباب الوجود هي الفاعل والغاية
وهما خارجتان عنها وهما المرادان من المؤثر وانما حاجة المعلول في الوجود اليهما لا الى المادة والصورة بل
حاجته اليهما انما هي في تقوم مهيته والحاجة الى المؤثر انما يكون بعد ذلك فينبغي ان لا يقع الاشتباه من
كونهما معدودين في العلل فيظن ان حاجة المعلول اليهما انما هي في الوجود ويمكن ان يجعل هذا من تتمة الحكم السابق
فكانه لما قال ان افتقار الاثر الى المؤثر انما هو في الوجود والعدم لا في مهيته واعترض بان المعلول يفتقر الى
بعض علله في تقوم مهيته لا في وجوده او عدمه فكيف حكمتم بان افتقاره انما هو في احدهما فقط فاجاب
بانا حكمنا بان افتقار المعلول الى المؤثر بقرينة التعبير عنه بلفظ الاثر انما هو في احد طرفيه والمؤثر
انما هو اسباب الوجود لا اسباب المهية واسباب المهية غير اسباب الوجود فلا يلزم من افتقاره الاثر في
تقوم المهية الى اسبابها افتقاره فيه الى المؤثر الذي هو اسباب الوجود فليتدبر ومنها ان كثيرا من الاوائل
يذهب الى ان المحتاج الى السبب انما هو الوجود لكونه ثبوتيا لا العدم لكونه نفيا محضا وقد سبق في
في مسئلة نفي الاولوية الذاتية فيه على بطلان ذلك بقوله ولا بد للعدم من سبب لما سبق من كون
نسبة مهية الممكن الى طرفي الوجود والعدم فيفتقر في كل منهما الى مرجح ضرورة بطلان الترجيح بلا مرجح
وهذا المرجح هو المراد من السبب ومنها انه قد سبق ايضا في مبحث الاولوية الذاتية ان بعضهم قد ذهب
الى ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة بدليل امتناع البقاء عليها فلا يحتاج هي فيه
الى سبب بل يكفي تلك الاولوية في وقوعها فاشار الى دفعه بقوله وكذا في الحركة اي لا بد لعدم
الحركة ايضا من سبب لما عرفت من نفي الاولوية مطلقا **المسئلة التاسعة** في بعض احوال العلة
المعدة وهي ما يقرب المعلول الى علته وقبل الاعداد هو التهيؤ فالمعد هو الذي يجيء المادة ويعدها
لوجود صورة جوهرية فيها او حلول عرض يقبله او تعلق مجرد يدبرها في الاعداد والتقريب للمادة
بالقياس الى ما يقبله ويلزم من ذلك تقريب الفاعل الى ما يفيد عنه متعلقا بالمادة وتقريب المجموع
اليه كما في الحركة الى منتصف المسافة فانها وتيرة الحركة الواقعة في المسافة بعد المنتصف الى الغاية
ومن العلل المعدة ما يؤدي الى مثل كالحركة الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة بعد المنتصف
وهما متماثلان او خلافها كالحركة المؤدية الى السفوفية وهي مخالفة او ضدها كالحركة الى الفوق المؤدية

الى الحركة الى اسفل وهما متضادتان والاعداد قريب كاعداد الجنين بالقياس الى الصورة
الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالقياس اليها ومن العلل العرضية ما هو معد
يعني ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة
الى ما هي علة فاعلية عرضية له فان شرب السقمونيا علة
فاعلية عرضية لحصول البرودة وعلة معدة
ايضا ذاتية له قد فرغ من
تسويد هذا الكتاب بجو
الملك الوهاب على يد
احقر العباد
محمد حسن

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله اجمعين بعد فقد تم هذا الكتاب المستطاب
المسمى بشوارق الالهام في شرح تجريد الكلام بمشارة اقل الخليقة بل لا شيء في الحقيقة الحقير الفقير
عبد الحسين بن المرحوم المبرور المغفور تاج الادباء فخر الفضلاء آخوند ملا محمد علي النجفي الموالد الطهراني
المسكن الذي بذل جهده بانطباع كتب الفقهية والرسائل النحوية مع شدة الالتهاب في تصحيحه بكبر
وامتياز غيره وسمعته حتى صار مشهورا بين العلماء ومعروفا عند الفقهاء شكر الله تعالى سعيه على
انتشار كتب الاخبار وترويج رسائل علماء الاخيار ولما وفق الله ولده بافتداء آثاره وتكسب
اطوار طابق النعل بالنعل بذل سعيه على انطباع هذا الكتاب المستطاب الذي كان مطبوعا
عند العلماء والطلاب فنرجو منهم ان يستغفروا له ولوالديه المبرورين وان يطلبوا من فضل الله تعالى
التوفيق لولده الصالح بانطباع رسائل الشريفة وكتبه النفيسة وكان تحريره في شهر صفر سنة ١٢٩٩